STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

COLLEGIT
IOANNES AB ARNIM

VOLUMEN I

ZENO ET ZENONIS DISCIPULI

LIPSIAE
IN AEDIBUS B.G.TEUBNERI

Институт философии Российской Академии наук

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

ТОМ I

ЗЕНОН И ЕГО УЧЕНИКИ

Перевод и комментарии А.А.Столярова

ГЛК

«Греко-латинский кабинет»®
Ю.А.Шичалина
Москва 1998

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
Проект № 97–03–16052

ISBN 5-87245-034-6



ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Эту книгу можно считать первой попыткой познакомить отечественного читателя с классическим корпусом фон Арнима. Он был издан почти сто лет тому назад, но тексты ранних стоиков в их совокупности и системной упорядоченности до сих пор остаются практически не известными русской аудитории.

Я отдаю себе отчет в том, что настоящий перевод ни в коем случае нельзя рассматривать как окончательный итог. Скорее – это первый шаг, необходимая основа для дальнейшего продвижения к лучшему знанию как в данной конкретной области, так и в области всей античной философии. Изученность античной мысли в России на сегодняшний день прискорбно далека от желательного (давно достигнутого в Западной Европе) уровня. Пока мы находимся в самом начале пути. Естественно, что многие варианты решений, предложенные или принятые мной в этой книге, могут показаться (и почти наверняка покажутся) небесспорными и даже ошибочными. И если я решаюсь представить первые итоги на суд искушенного читателя, то делаю это исключительно в надежде, что труд перевода, комментирования, а также историко-философской интерпретации стоических текстов будет продолжаться в России другими исследователями на все более высоком уровне.

СОДЕРЖАНИЕ ТОМА I

ФРАГМЕНТЫ

ПРЕДИСЛОВИЕ

РАННЕСТОИЧЕСКИЙ КОРПУС ТЕКСТОВ: ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ И ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ

Ни одно сочинение основателей Стои не сохранилось в сколько-нибудь полном виде (то же самое относится ко всему периоду между Хрисиппом и Сенекой). Таким образом, перед исследователями Ранней Стои прежде всего вставали проблемы доксографического характера – те же, что перед исследователями досократиков.

Если сочинения поздних стоиков обильно издавались с конца XV в., то Ранняя Стоя всерьез была открыта только в XIX в. благодаря начавшемуся исследованию текстов. Их нужно было выбрать по определенным принципам из массы чужеродного доксографического материала и из хорошо известных сочинений поздних стоиков, а также расположить в определенном порядке. Естественным этапом этой работы должно было стать изучение фрагментов *отдельных представителей* Ранней Стои – и прежде всего Хрисиппа как наиболее авторитетного и плодовитого стоического автора. Первые попытки подготовить собрание фрагментов *Хрисиппа* и соотнести их с известными названиями его сочинений были предприняты уже в начале XIX в.[1] Следующей вехой была работа *А.Герке*[2].

Наряду с этим, – также преимущественно усилиями немецких ученых, – начал складываться небольшой (по срав-

[1] *Fr.N.G.Baguet.* De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Lovanii 1822. Параллельно с этим началась и экзегетическая работа (напр., *Ch. Petersen.* Philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita e fragmentis. Hamburgi 1827).

[2] *A.Gercke.* Chrysippea. P.1. I. De fontibus. II. De doctrina Chrysippi. Fragmenta Chrysippi Περὶ προνοίας; Περὶ εἱμαρμένης // Jahrbücher für classische Philologie. Suppl. 14. Lipsiae 1885). Работа Герке осталась незаконченной.

нению с текстами Хрисиппа) корпус фрагментов Зенона и Клеанфа. Первыми серьезными попытками выделить наследие Зенона из обширной массы стоических текстов были работы ***Г.Вайгольдта*** и ***Э.Велльмана***[1]. Их продолжением стала работа ***К.Ваксмута***[2], который представил первое достаточно полное собрание текстов Клеанфа. Наконец, многие вопросы историко-философского и доксографического характера были поставлены и отчасти решены в двух фундаментальных трудах — «Философии греков» ***Э.Целлера*** и «Греческих доксографах» ***Г.Дильса***.

Первым обобщающим итогом этой работы стало собрание фрагментов Зенона и Клеанфа, подготовленное ***А. Пирсоном (The Fragments of Zeno and Cleanthes. With intr. and expl. notes by A.C.Pearson. London, 1891)***; от всех предшествующих собраний стоических текстов оно отличалось большей систематичностью, полнотой и универсальностью, так что могло выполнять роль практического пособия. Свои методологические принципы Пирсон излагает весьма лаконично на одной странице введения (p. VII). 1. Собрание строится по чисто *систематическому* принципу: расположение фрагментов должно соответствовать структуре самого учения. 2. Соотнесение фрагментов с названиями сочинений производится только в самых несомненных случаях. 3. Внутри фрагментов аутентичные слова Зенона и Клеанфа сознательно не вычленяются из окружающего контекста — это задача практически невыполнимая и не формализуемая в универсальную схему. Наконец, 4. для полноты картины помещаются сомнительные тексты.

Реально все материалы делятся на два крупных блока — *теоретические фрагменты* и *апофтегмы* (каждый имеет собственную нумерацию); в свою очередь, первый блок делится на четыре раздела: структура учения, логика, физика и этика (первый из этих разделов несоизмеримо мал по сравнению с тремя остальными). Общая схема собрания такова:

---

[1] *G.P.Weygoldt*. Zeno von Cittium und seine Lehre. Ein Versuch den Zenonischen Anteil am Stoicismus auf Grund der Quellen auszuscheiden. Diss. Jena, 1872; *E.Wellmann*. Die Philosophie des Stoikers Zenon // Jahrbücher für classische Philologie 107. Leipzig, 1873, S. 433–490.

[2] *K.Wachsmuth*. Commentationes I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio. Göttingen, 1874–1875.

	структура учения	логика	физика	этика	апофтегмы
Зенон	фрг. 1–2	3–33	34–118	119–202	57
Клеанф	фрг. 1	2–11	12–71	72–115	22

Всего Пирсон помещает 259 фрагментов Зенона и 137 фрагментов Клеанфа, – только греческие и латинские тексты без перевода. Несомненным достоинством издания являются обширные комментарии – экзегетические, текстологические и реальные.

Собрание Пирсона является достаточно заметным, но все еще предварительным этапом издания стоических фрагментов. Крупные разделы лишены дробной структуры, воспроизводящей логику построения доктрины и организующей материал; поэтому пользоваться этим собранием не слишком удобно. Общеметодологические воззрения Пирсона, изложенные во введении, выглядят сегодня архаичными. Наиболее авторитетной инстанцией для него остается Целлер, считавший «постаристотелевскую» философию эпохой деградации метафизики и общего упадка философской культуры. Пирсон разделяет нелестную оценку стоической логики и полагает, что Стоя мало чем обязана Платону и Аристотелю, хотя некоторые аристотелевские мотивы присутствуют в учении Зенона (р. 23–25). В течение XX в. эта позиция была полностью пересмотрена. Таким образом, собрание Пирсона, сыграв свою роль, в основном утратило значение; известный интерес представляют лишь комментарии[1].

К концу XIX в. была проделана огромная подготовительная работа, сформулированы основы классификации и главнейшие доксографические критерии отбора раннестоических текстов[2]. На этой благодатной почве выросло собрание

---

[1] Дополнением к собранию Пирсона можно считать работу К. Трооста (*K. Troost.* Zenonis de rebus physicis doctrinae fundamenta ex adjectis fragmentis constituta. Berolini 1891).

[2] О первых подборках фрагментов малых стоиков см.: *Fr. Ueberwegs* Grundriss der Geschichte der Philosophie. I Teil. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl., hrsg. v. K.Praechter. Berlin, 1926. S. 126*–128*.

фрагментов Арнима, которое до сих пор остается незаменимым при работе с текстами Ранней Стои.

Собрание *фон Арнима* представляет собой полный и универсальный корпус раннестоических текстов от Зенона до учеников Хрисиппа включительно (*Stoicorum veterum fragmenta*[1], *coll. I. ab Arnim. Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli. Lipsiae 1905; Vol. II. Chrysippi fragmenta logica et physica. Lipsiae 1903; Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi. Lipsiae 1903*. Фототипически перепечатано с добавлением справочного тома: *Vol. I–III Lipsiae 1921–1923; Vol. IV. Indices. Conscr. M.Adler. Lipsiae 1924*. Повторная перепечатка всех четырех томов: *Vol. I–IV Stutgardiae 1968)*. Работа над корпусом началась в 1886 году, и первоначально, как отмечает сам Арним (SVF I p. III), он намеревался подготовить расширенное и улучшенное собрание фрагментов Хрисиппа; впоследствии, однако, он пришел к мысли о расширении корпуса за счет текстов Зенона, Клеанфа и малых стоиков (до учеников Хрисиппа включительно). Это обстоятельство во многом определило структуру собрания фрагментов.

В его основу был положен *персонально-хронологический* принцип, т.е. группировка фрагментов по авторам. Внутри этих крупных разделов материалы располагались *тематически*. Таким образом, Арним пытался воспроизести как просопографию школы, так и логику построения ее доктрины. Кроме того, во всех крупных «персональных» разделах предпринята попытка соотнести сохранившиеся фрагменты с известными сочинениями данного автора[2]. Внутри просопографических разделов систематика имела главное значение: «Собрание фрагментов нужно строить так, чтобы открывался легкий доступ к самой, так сказать, субстанции учения» (SVF I p. IV). Порядок расположения фрагментов (даже для малых стоиков) должен прежде всего отвечать логике и систематике учения. «Систематическое ядро» учения того или иного автора занимает центральное место, а

---

[1] Далее SVF (римская цифра и следующая без запятой арабская обозначают том и фрагмент; римская цифра, лат. «р» и арабские цифры обозначают том, страницу и – при необходимости — строку).

[2] Эта задача решена при помощи специальных индексов, к которым структура самого издания не дает, однако, никаких ключей (данное обстоятельство вызвало впоследствии справедливые критические замечания).

«обрамлением» ему должны служить свидетельства о жизни (предшествуют) и изречения (следуют). Типичная структура «среднего» просопографического раздела в исполнении Арнима такова: 1) свидетельства о жизни; 2) учение, разделенное на нужное количество подразделов сообразно количеству и сложности материала; 3) изречения и проч. Для всего издания действительно правило: по возможности исключать из рассмотрения тексты, атрибуция и, главное, смысл которых зависят преимущественно от конъектур.

Арним не скрывал (SVF I p. III), что первый том не был его любимым детищем, и что в работе над ним он широко использовал предшествующие труды (в частности, издание Пирсона, к которому, по словам Арнима, мало что можно было добавить), «подгоняя» их под структуру своего издания. Таким образом, наибольшую ценность в собрании представляют 2-й и 3-й тома (Хрисипп), на которых, собственно, и было сосредоточено внимание Арнима. Методологические особенности компоновки этих разделов заслуживают особого упоминания, так как напрямую связаны с особенностями стоической доксографии.

Как и всякий исследователь Ранней Стои, Арним столкнулся с тем обстоятельством, что весьма значительная часть доксографического материала имеет совершенно анонимный характер и описывает некую абстрактную школьную догму вне «привязки» к определенному автору. В силу этого сложно восстановить ход развития учения в целом и отдельных его частей (в особенности логики), ибо порой просто невозможно решить, чтó было у Зенона, а что привнес, скажем, Клеанф (эта проблема вставала уже перед Сенекой — Ep. 33, 3–4). Во многих разделах учение, таким образом, имеет вид имперсональной догмы; понятно, что применительно к анонимным фрагментам работоспособен только систематический критерий. Это обстоятельство побудило уделить особенное внимание принципам реконструкции стоической систематики или, другими словами, прояснению логики и структуры школьной доктрины.

Для всех исследователей Ранней Стои во все времена непреложным оставался тезис: основная масса доксографических материалов отражает то состояние стоической доктрины, в которое она была приведена Хрисиппом. Это

положение при всей его видимой безапелляционности может быть легко подтверждено на текстах.Таким образом, учение Хрисиппа (самое обширная и самая трудоемкая для исследователя часть раннестоического наследия) есть н о р м а стоической традиции для первых двух веков ее существования; это значит, что *настоящую систематику можно извлечь только из фрагментов Хрисиппа* и лишь *затем* экстраполировать ее на предшественников (хотя очевидно, что расхождения между основателями учения по многим пунктам были значительны)[1]. Исходя из принципа: *все, что не может быть отнесено к определенному автору, скорее всего относится к Хрисиппу,* Арним группирует основную массу анонимных мнений под именем Хрисиппа (в особенности это касается логических текстов).

В силу перечисленных обстоятельств тома, посвященные Хрисиппу, обладают более сложной структурой. Помещенные

---

[1] Арним не без оснований считал (SVF I p. IV), что из чтения фрагментов Зенона и Клеанфа крайне трудно составить представление как об их учении, так и о школьной доктрине в целом, и лишь тексты Хрисиппа предоставляют для этого единственную возможность. Печальные доксографические реалии, как отмечал уже Целлер, делают неизбежной *реконструкцию* учения Ранней Стои. Реконструкция же склонна «выносить за скобки» различия между отдельными стоиками: для более или менее связного изложения приходится сразу же «выстраивать» школьное учение как нечто целое и законченное, а вклад различных его представителей оговаривать там, где возможно. Систематическим принципом руководствуется подавляющая часть обзорных книг о Стое (в том числе и моя книга «Стоя и стоицизм»). Вместе с тем идеально было бы начинать с учения Зенона и шаг за шагом прослеживать его эволюцию. Пожалуй, единственный опыт эволюционного подхода – книга П.Барта в переработке А.Гедекемайера (*P.Barth.* Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearbeitet von A.Goedeckemeyer. Stuttgart, 1946) – оказался (и в силу целого ряда причин не мог не оказаться) неудачным, но идея замысла ничуть не стала менее привлекательной. Очевидно, что сохранившееся наследие Зенона в любом случае есть исходный пункт всего последующего школьного теоретизирования, а потому должно выступать как естественная хронологическая и смысловая точка отсчета при любом анализе *эволюции* школьной доктрины. Разумеется, оно не может служить каноном *систематики*, и эту систематику нужно прилагать к нему с очень большим тактом, – о чем справедливо предупреждает А.Грэзер (*A.Graeser.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin–New York, 1975, S.6–7). В силу этих обстоятельств фрагменты Зенона и его ближайших учеников для исследователя Стои должны быть предметом особого внимания. Среди 600 с лишним фрагментов 1-го тома мы едва ли найдем больше 100 весомых, «говорящих» текстов; но без них учение Стои не могло бы состояться.

в них тексты имеют три степени аутентичности: 1) дословные цитаты, подлинность которых практически не вызывает сомнений; 2) корректный пересказ мнения Хрисиппа с упоминанием его имени; 3) анонимные формулировки стоической догмы, имеющие непосредственное смысловое отношение к пунктам 1) и 2)[1]. Арним понимал, разумеется, что подобный подход таит в себе немало опасностей и потому специально просил читателей «не думать, что я принимаю тексты третьего рода за подлинные фрагменты Хрисиппа» (SVF I p. V).

Собрание Арнима в свое время было крупным достижением; однако и тогда оно было далеко не идеальным, а сейчас недостатки его более чем очевидны. Не всегда приемлемы конъектуры, много вопросов вызывает тематический принцип группировки фрагментов. Наконец, аутентичность ряда текстов тоже под сомнением. Недостатки издания, которые обычно перечисляются, можно, таким образом, разделить на три группы – текстологические, доксографические и структурные.

Первые во многом обусловлены качеством изданий (более чем столетней давности), с которыми работал Арним. В качестве примера можно привести новое издание «Геркуланейского списка стоиков» (ed. A.Traversa. Genova, 1952), в котором многие тексты реконструируются иначе, чем это было во времена Арнима. Устаревшая текстология, таким образом, – наименее существенный недостаток собрания, ибо легко может быть скорректирована по новым изданиям (если они есть).

Доксографические вопросы составляют большое (и совершенно специфическое) проблемное поле, которое всегда остается открытым[2]. Если очевидно, с одной стороны, что

---

[1] На доксографию Хрисиппа ориентировано и теоретическое введение.

[2] Поскольку русский перевод SVF преследует вполне определенные, преимущественно прикладные, цели и не подразумевает самостоятельной доксографической работы, ни специальные, ни даже общие вопросы стоической доксографии не являются особым предметом этой вступительной статьи. Также я считаю нецелесообразным воспроизводить предисловие Арнима к 1-му тому, которое по преимуществу (p. X–XLVIII) посвящено доксографическим вопросам и оперирует во многом устаревшими текстологическими материалами.

далеко не все атрибуции Арнима корректны, что им приняты во внимание далеко не все тексты и что его собрание всегда может быть уточнено и дополнено (это особенно ясно по прошествии столетия), то все же, с другой стороны, эти обстоятельства отнюдь не свидетельствуют о его низком уровне.

Структурные недостатки вызывают больше всего нареканий: 1) тематические разделы часто пересекаются, что приводит к дублированию фрагментов; 2) содержание фрагментов часто не соответствует их местоположению (из-за того, что Арним не вполне верно представлял себе логику самого предмета)[1]; 3) взаимное расположение тематических разделов не отвечает той же логике учения (как она понимается в настоящее время); 4) различные тематические разделы неравноценны по содержанию; 5) в просопографических разделах, посвященных малым стоикам, систематика присутствует в минимальной степени; 6) издание не имеет достаточного аппарата: регулярно встречаются только замечания текстологического (и порой доксографического) характера[2], но совершенно отсутствует экзегетический комментарий; кроме того, 7) ошибки и опечатки, встречающиеся в тексте Арнима, часто воспроизводятся в указателе Адлера; 8) наконец (если это можно считать недостатком), Арним не дает перевода на какой-либо из новых языков.

Однако несмотря на все упреки, которые можно высказать с высоты нашей эпохи, собрание Арнима в большинстве отношений отвечало уровню знаний, возможностям и критериям своего времени. Оно было и остается классическим и до сих пор самым полным собранием раннестоических текстов, стоящим в одном ряду с работами Дильса и Узенера. Это плод долгого, сложного и кропотливого труда, своего рода научный подвиг, который должен вызывать в нас естественное чувство благодарности и уважения.

Попытки предложить нечто иное, разумеется, были. В частности, ***Н.Феста*** предложил чисто просопографический

---

[1] В качестве достаточно типнчиого прнмера можио привести раздел, посвященный теорни позиания, из SVF I (фрг. 52 сл.).

[2] Справедлнвости ради нужно сказать, что текстологнн (на уровне своего времени) Арним уделял большое вннманне н во миогих спорных случаях предлагал собственные чтения.

принцип группировки фрагментов – по авторам и произведениям (*I Frammenti degli Stoici Antichi, ordinati, trad. e annot. da N.Festa. Vol. I–II. Bari, 1932–1935)*[1]. Упрекая Арнима в том, что он поддался давлению материала, Феста формулирует свою основную задачу так: реконструировать основные сочинения ранних стоиков (v. I p. V–VI), ориентируясь не только на содержание, но и на стиль, который должен стать важным критерием отбора наряду с содержательными и прочими доксографическими характеристиками. Феста осуществляет, следовательно, ту задачу, которую Арним только наметил, но которую невозможно было решить в рамках принципов SVF (ибо просопографический и систематический подходы совместимы лишь отчасти). В отличие от Арнима, Феста дает обширный экзегетический комментарий, порой значительно превышающий по объему основной текст. Этим достоинствам сопутствуют, впрочем, и существенные недостатки.

1) Реконструировать произведения часто приходится из их предполагаемого «духа», а внутри разделов следовать тому же неизбежному тематическому принципу; эти операции Феста осуществляет порой не без заметного произвола и многие его решения не выглядят убедительными. Во многих случаях он дает только собственное *изложение* целой группы текстов, принадлежащих различным доксографам, но близких по содержанию и смыслу. 2) Вне поля зрения Фесты неизбежно остаются многочисленные (преимущественно анонимные) фрагменты, а также бóльшая часть апофтегм, свидетельств о жизни авторов и прочий живописный материал, очень украшающий собрание Арнима. 3) Наконец, в отличие от Арнима, Феста помещает *только итальянский перевод* или изложение. Таким образом, собрание Фесты, дополняя и уточняя собрание Арнима, никоим образом не может служить ему заменой.

За последние 50 лет произошла окончательная «реабилитация» Стои. Она побудила пересмотреть многие доселе незыблемые положения стоической историографии и подняла

---

[1] Тома 1 и 2 в совокупности практически совпадают с 1-м томом SVF. Впоследствии это издание было продолжено: I frammenti degli Stoici antichi III, trad. da R.Anastasi. I frammenti morali di Crisippo. Padova, 1962.

наше представление о стоическом учении на качественно иной уровень. Появились изданные на высоком уровне фрагменты представителей Средней Стои – Панэтия и Посидония[1]. Сейчас особенно остро ощущается необходимость в новом издании раннестоических текстов. Новейшей попыткой усовершенствовать тематический принцип Арнима (в одной из содержательных частей учения) является собрание стоических текстов по логике и теории познания, предпринятое *К. Хюльзером (K.Hülser. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deut. Übers. und Komm. Bd I–IV. Stuttgart, 1987–1988)*. Обширное и тщательно выполненное собрание Хюльзера построено по тематическому принципу; более того, оно даже абсолютизирует этот принцип, что, впрочем, отвечает задаче издания логических фрагментов (значительная их часть с трудом поддается атрибуции). Собрание Хюльзера содержит оригинальный текст, параллельный немецкий перевод, достаточно обширный аппарат (в том числе экзегетический комментарий). Ради полноты картины Хюльзер помещает много текстов, не имеющих прямого отношения к логике (биографического, общетеоретического и т.п. характера), – что придает его изданию значительную широту. В издании Хюльзера собраны все стоические тексты по логике (от Ранней до Поздней Стои), но основу составляют раннестоические материалы. Поэтому можно без преувеличения сказать, что эта работа открывает перспективу постепенного издания всего раннестоического корпуса с учетом требований и возможностей сегодняшнего дня[2].

* * *

Начало долгому и трудному делу положено, но окончание его принадлежит весьма и весьма не близкому времени. Тот

---

[1] Panaetii Rhodii fragmenta, coll. M. van Straaten. Leiden, 1952; 1962[2]; Posidonius. The Fragments. Ed. L.Edelstein, I.G.Kidd. Vol. I–II. Leiden–Cambridge, 1972–1988. Poseidonius. Die Fragmente. Hrsg. von W.Theiler. Bd I–II. Berlin–New York, 1982.

[2] Отчасти выполненню этой задачн способствуют собрания текстов более популярного и шнрокого плана: *A.A.Long, D.Sedley.* The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge, 1988; Vol. 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1989. Центральная часть этого комментированного издания, выполненного с большнм знаннем дела, посвящена стонкам.

же Хюльзер, высказывая Арниму все положенные упреки по части логических фрагментов (Bd I, XXIX f.), признает, что в обозримой перспективе собрание Арнима останется незаменимым для всякого исследователя античной философии: в любом случае пока целесообразнее ссылаться на SVF как основное рабочее издание (хотя, если речь идет только о логике, издание Хюльзера несравненно надежнее и удобнее).

Это последнее соображение вкупе со всем тем, что сказано выше, объясняет необходимость и важность появления корпуса фон Арнима на русском языке, ибо до сих пор раннестоические тексты были известны русскому читателю лишь в крайне разрозненном и неупорядоченном виде (по Цицерону, Диогену Лаэртию, Сексту Эмпирику, поздним стоикам и некоторым другим авторам). Подготовить самостоятельное (в текстологическом и доксографическом отношении) и независимое от SVF собрание стоических фрагментов (на уровне «Демокрита» С.Я.Лурье или издания Хюльзера) — сегодня нереальная в России задача, непосильная по многим причинам и прежде всего потому, что серьезное изучение Стои у нас только начинается. Его успеху и должен способствовать первый русский перевод SVF.

При этом ясно, конечно, что русская версия не может и не должна быть точной копией SVF. Настоящее издание можно рассматривать как настольное пособие при работе с раннестоическими текстами, и его специфика во многом определена назначением. Основные задачи издания: 1) дать точный перевод текста с учетом всех семантических нюансов стоической терминологии; 2) принять и объяснить все уточнения и поправки к SVF, необходимые на сегодняшнем уровне изученности предмета; 3) снабдить читателя необходимым (в пределах разумного) комментарием — текстологического, доксографического, экзегетического и, наконец, реально-исторического свойства[1].

Другими словами, безусловно и точно воспроизводя нумерацию фрагментов и принципиальную структуру SVF, настоящее издание обладает известной степенью самостоя-

[1] Разумеется, собрание фрагментов не может выполнять функции *систематического руководства* по истории и теории стоической школы; в качестве такового, помимо хорошо известных классических работ по философии Стои, может служить моя книга «Стоя и стоицизм» (М., 1995).

тельности. Прежде всего (если не говорить о комментарии), структура крупных тематических разделов может быть модифицирована (с соответствующим изменением количества и названий подразделов); некоторые тексты (неподлинность которых вне сомнений и признавалась самим Арнимом[1]) могут быть опущены; в некоторых случаях допускается операция, которую часто производил Феста, — сведение ряда однородных текстов к одному парадигматическому (в подобном случае фрагмент имеет двойную нумерацию), — если это не препятствует правильному пониманию смысла; наконец, концептуально важные тексты будут приведены по новым изданиям (если таковые имеются и если в этом есть необходимость). Чрезвычайно подробный том указателей также будет воспроизведен с учетом особенностей русского варианта SVF.

Что касается *принципов* перевода, то они достаточно традиционны и хорошо апробированы многими поколениями исследователей Стои. Стоические термины можно разделить на две группы: А) те, перевод которых, как правило, не составляет проблемы: в основном это семантические неологизмы или лексика, широко употребимая за пределами стоической догматики и даже за пределами сферы философии, например φαντασία, ὁρμή, и Б) те (иногда семантические, но преимущественно лексические неологизмы), адекватный и однозначный перевод которых практически невозможен (доказательством чему служит тот факт, что это не удалось Цицерону и Сенеке) — οἰκείωσις, καθῆκον, ὁμολογουμένως и т.д.

Понятно, во-первых, что моя задача в данной работе — не *литературный* перевод (поскольку *смысл* фрагмента гораздо важнее его литературной формы). Во-вторых, моя задача — не статический и квазиоднозначный «перевод» слова, т.е. не фиксация значения, имеющего претензию подходить для всех случаев, а потому способного ввести в заблуждение, ибо в разных контекстах одно и то же слово может выражать не вполне совпадающие оттенки смысла; так вот, моя задача — не такой «автоматический» *псевдоперевод слова*, а *функционально оправданная интерпретация смысла термина, т.е. сохранение*

[1] Он помещал их из соображений научной полноты и аккуратности.

более гибкой позиции, соответствующей определенному контексту или группе контекстов. Иными словами, моя задача – выбрать такой термин или вариант интерпретации, который аккумулирует максимальное количество значимых оттенков смысла, не опираться механически на этимологию и т.д. Этим в немалой степени объясняются прочие особенности настоящего издания. Так, стихи в случае необходимости для лучшего понимания передаются прозой; при необходимости текст снабжается интерпретирующими добавлениями в квадратных скобках и т. п.

Доксография, как уже было сказано, не является (в силу целого ряда причин) специальным предметом моего внимания. Поэтому те или иные вопросы атрибуции поднимаются только в самых спорных (или, напротив, безусловно очевидных) случаях. Во всем прочем я вынужден полагаться на авторитет фон Арнима и других издателей. Это отчасти вынужденное, а отчасти искреннее почтение побуждает меня соблюдать известного рода консерватизм. Так, с большим вниманием относясь к выводам А.В.Лебедева, склонного отрицать существование автора по имени «Аэтий»[1], я все же сохраняю эту доксографическую фигуру как заметное (хотя, быть может, и мнимое) действующее лицо в собрании Арнима.

Наконец, я хотел бы еще раз повторить то, о чем говорил в самом начале. Разумеется, я вполне отдаю себе отчет в том, что многие решения могут показаться небезупречными и вызвать справедливую критику; более того, некоторыми вариантами и версиями я сам далеко не удовлетворен. Но таково свойство начального этапа, таковы первые, предварительные итоги, которые должны послужить основой для дальнейшего, более детального и глубокого, изучения предмета.

В заключение я хотел бы выразить признательность А.В.Пахомовой, которая подготовила рукопись к печати, сделав при этом целый ряд полезных замечаний.

А.А.Столяров

[1] Например, Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 573.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[ ] — конъектуры Арнима или других издателей (отмечаются особо), а также разъясняющие добавления переводчика; резюме содержания, приводимое Арнимом или переводчиком вместо развернутого текста; комментарий, предваряющий содержание раздела и т.п.; номер фрагмента или имя автора в квадратных скобках означают, что, соответственно, атрибуция (или аутентичность) фрагмента или авторство сомнительны

< ... > — лакуны

= — полное или практически полное совпадение текста фрагментов внутри тома или между разными томами SVF; соответствие фрагмента определенному тексту

[=] — частичное совпадение текста фрагментов

... {...} — текст, сокращенный Арнимом или переводчиком, — соответственно, часть предложения или значительный фрагмент

ЧАСТЬ I

ЗЕНОН КИТИЙСКИЙ
(Ζήνων ὁ Κιτιεύς)

А. СВИДЕТЕЛЬСТВА: ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

1. *Диоген Лаэртий* VII 1–2 [=] 453. Зенон, сын Мнасея или Демея, из Кития[1] на Кипре, греческого города, где было много выходцев из Финикии. Шея у него (как рассказывает Тимофей Афинский[2] в «Жизнеописаниях») была кривая, а по словам Аполлония Тирского[3], он был худ, высок и смугл (за это – как говорит Хрисипп в первой книге «Пословиц» – кто-то назвал его «египетской хворостинкой»), с толстыми ногами, тщедушен и слабосилен (поэтому, как замечает Персей в «Застольных записках», он чаще всего отказывался от приглашений на обед). А любил он, говорят, есть зеленые фиги и загорать на солнце. **2.** Слушал он, как уже говорилось [VI 93], Кратета[4], потом учился по десять лет у Стилпона и у Ксенократа (как сообщает Тимократ[5] в «Дионе»), а еще у Полемона[6]. Гекатон[7] и Аполлоний Тирский (в первой книге сочинения «О Зеноне») рассказывают, что когда Зенон вопросил оракул, как ему лучше всего поступать в жизни, бог ответил: «Поступай, как мертвые». Зенон понял и стал изучать древних писателей. С Кратетом Зенон встретился так. Плывя из Финикии в Пирей с грузом пурпура, он потерпел кораблекрушение. Приехав в Афины (а ему было уже тридцать), он сидел в какой-то книжной лавке и читал вторую книгу Ксенофонтовых «Воспоминаний»; от нее он получил такое удовольствие, что спросил, где можно отыскать подобных людей.

---

[1] «Китий имеет закрытую гавань. Отсюда родом Зенон, основатель стоической школы...» (*Страбон.* География XIV 6, 3 пер. Г.А.Стратановского).

[2] Известен только как источник Диогена Лаэртия; время жизни не установлено.

[3] См. фрг. 37 прим.

[4] Кратет Фиванский, известный представитель кинической школы.

[5] Ученик Эпикура, впоследствии отошедший от идей учителя.

[6] Эти сведения (ср. VII 4) нуждаются, как минимум, в значительной корректировке. Если следовать датировке Персея, которая в настоящее время считается наиболее правдоподобной (о вопросах датировки см. прим. к фрг. 36 а), то занятия с академиком Ксенократом совершенно невероятны, ибо он умер не позже 314/3 г., а Зенон (по Персею) мог приехать в Афины никак не раньше 312 г. Скорее всего, в 10 лет входят параллельные занятия с мегариком Стильпоном и преемником Ксенократа Полемоном; более того, сомнения (правда, на мой взгляд, не очень обоснованные) возникают даже по поводу занятий с Полемоном (*Hahm D. E.* The Origins of Stoic Cosmology. Ohio Un. Press, 1977. Appendix I. Influences on Stoicism according to the doxographical tradition, p. 222 note 14). Помимо всего прочего, Зенон изучал диалектику у знаменитого мегарского логика Диодора Крона (фрг. 4–5), но, вероятно, недолго, так как Диодор умер ок. 307 г.

[7] Гекатон Родосский, ученик Панэтия, авторитетный представитель Средней Стои. Сведения, возможно, заимствованы из его «Полезных изречений» (ср. фрг. 613).

2. Диоген Лаэртий VII 3–5. Как раз в это время мимо проходил Кратет; хозяин лавки, указав на него, ответил: «Следуй за этим!» С тех пор Зенон стал слушать Кратета. Он был очень расположен к философии, но все-таки чересчур застенчив для кинического бесстыдства. Поэтому Кратет, желая излечить Зенона от робости, однажды дал ему понести через Керамик[1] горшок чечевичной похлебки. А когда увидел, что Зенон смущается и пытается нести его незаметно, разбил горшок ударом своего посоха. Похлебка облила Зенону ноги, он побежал, а Кратет крикнул: «Что ж ты бежишь, финикийчик? Ничего ужасного с тобой не случилось!» 4. Итак, некоторое время Зенон слушал Кратета; тогда же он написал свое «Государство», и многие в шутку говорили, что оно написано на собачьем хвосте[2]. Кроме «Государства» Зенон написал такие сочинения [**следует текст фрг. 41**] {...} 5. Рассуждал он обыкновенно во время прогулок по Расписному Портику[3] {...} Чтобы послушать Зенона, люди стали приходить в портик, и поэтому получили прозвище «стоики»; так называли и его учеников, которые до того именовались «зеноновцами» {...} А в прежние времена «стоиками» называли поэтов, которые собирались в портике {...}

[1] Площадь у подножья Акрополя, имевшая одинаковое название с погребальным полем за городом.

[2] Игра слов: Κυνόσουρα («собачий хвост») — мыс в Аттике (одноименный — на Саламине), название которого в данном контексте служит намеком на кинические симпатии Зенона.

[3] Расписной, или Пестрый, Портик (Стоя) (ἡ Ποικίλη Στοά) — галерея на Афинской Агоре, расписанная Полигнотом (цикл троянских картин), Миконом (война с амазонками) и Панэнием (Марафонская битва, совместно с Миконом) (подробное описание — *Павсаний* I 15, 1 сл.); здесь проходили занятия школы, и отсюда она получила свое название — философы «из Стои», «стоики» (οἱ ἀπὸ Στοᾶς, Στωϊκοί).

3. Диоген Лаэртий VII 6–9; 12–13 [=] 439. Афиняне высоко чтили Зенона — настолько, что вручили ему ключи от городских стен, удостоили золотого венка и медной статуи. Такую же дань уважения получил он и от граждан своего родного города, которые считали его статую наилучшим украшением. Гордились Зеноном и уроженцы Кития, жившие в Сидоне. Сам царь Антигон[1] очень ценил Зенона, а когда бывал в Афинах, часто приходил послушать его и упрашивал приехать. Зенон все же отказался, но послал к нему близкого человека — Персея, сына Деметрия, из Кития, зрелые годы которого приходятся на 130-ю Олимпиаду, когда Зенон уже состарился. Вот письмо Антигона, которое приводит Аполлоний Тирский в сочинении о Зеноне[2]. [7. «Царь Антигон философу Зенону шлет привет. Удачею и славою, как мне думается, я выше тебя, но разумом и воспитанием ниже, равно как и тем совершенным счастьем, какое ты имеешь в обладании. Оттого и рассудил я предложить тебе приехать ко мне, полагая, что ты не откажешь мне в моей просьбе. Постарайся же так или иначе быть при мне — ты ведь понимаешь, что будешь наставником не для меня одного, а для всех македонян, вместе взятых. Кто наставляет царя Македонии и ведет его по пути к добродетели, тот заведомо и всех его подданных будет готовить к тому, чтобы стать хорошими людьми. Ибо каков правитель, таковы обычно становятся должным образом и подданные».

Зенон отвечал ему так:

8. «Царю Антигону Зенон шлет привет. Мне дорога твоя любовь к знанию, поскольку ты отдаешь предпочтение воспитанию истинному и благополезному, а не пошлому и развращающему нравы. Кто обращается к философии, отступаясь от

хваленого наслаждения, в котором иные юноши размягчают свои души,– в том заведомо жива не только врожденная, но и добровольная наклонность к благородству. А когда врожденное благородство в должной мере окрепнет от упражнения и от нелицеприятного поучения, то ему уже нетрудно прийти к овладению совершенной добродетелью. **9.** Однако тело мое сковано старческой немощью, ибо мне уже восемьдесят лет; и потому быть при тебе не под силу мне, а посылаю я к тебе некоторых из моих товарищей по занятиям: душевной силой они не ниже меня, телесной же много выше; приблизь их, и ты не отстанешь от достигающих совершенного счастья».] И Зенон послал Персея и Филонида Фиванца – их обоих Эпикур в письме к своему брату Аристобулу называет приближенными Антигона **[следует текст фрг. 7–8]. 12.** Антигон Каристский[3] рассказывает, что Зенон никогда не отказывался от китийского гражданства. Например, когда он внес деньги на ремонт бани, и на столбе написали «Зенон, философ», он попросил добавить «из Кития». Для своего лекифа он сделал полую крышку и всегда носил там деньги, чтобы иметь все необходимое для своего учителя Кратета. **13.** Говорят, что когда он приехал в Элладу, у него было больше тысячи талантов, которые он ссужал владельцам кораблей. Питался он кусочками хлеба, медом и небольшим количеством ароматного вина. С мальчиками он проводил время редко, а с женщинами – всего раз или два, и то лишь затем, чтобы не показаться женоненавистником. Жил он в одном доме с Персеем; а когда Персей привел к нему флейтистку, он немедленно отослал ее к самому Персею {...}

---

[1] Антигон Гонат, царь Македонии (см. прим. к фрг. 36 а).

[2] *Арним* не помещает переписку Антигона и Зенона, которая считается неподлинной (см. тж. прим. к фрг. 36 а). В настоящем издании текст писем приводится в пер. М.Л.Гаспарова.

[3] Писатель III в. до н.э., автор «Жизнеописаний философов».

4. Диоген Лаэртий VII 14–16 [=] 589. Людных сборищ он старался избегать, а на скамью садился с краю, чтобы соседей не было хоть с одной стороны. На прогулки с ним ходили лишь два или три спутника. Порой Зенон брал с окружавших мед-

ную мелочь, чтобы они не докучали ему хотя бы из скупости, — так говорит Клеанф в книге «О деньгах» {...} **15. [следует текст фрг. 22] 16.** Зенон любил беседовать с диалектиком Филоном[1], своим соучеником; будучи моложе Филона, он преклонялся перед ним, равно как и перед их наставником Диодором. **[следует текст фрг. 21]**

---

[1] Филон — логик Мегарской школы, оказавший наряду с Диодором Кроном (см. прим. 6 к фрг. 1) большое влияние на Зенона и на формирование стоической логики.

5. Диоген Лаэртий VII 25–27 [=] 285; 325; 329. Как рассказывает Гиппобот[1], он водил знакомство с Диодором, старательно изучал у него диалектику, продвинулся в ней весьма далеко и когда по скромности все-таки пошел учиться к Полемону, тот, говорят, сказал ему: «Ясно, что ты проник через черный ход, чтобы выкрасть наше учение и переодеть его по-финикийски». **[следует текст фрг. 279]** Говорят, он первый дал название «надлежащему» и написал о нем книгу. А стихи Гесиода он переиначил так **[следует текст фрг. 235] 26.** Когда его спросили, почему он такой суровый, а за выпивкой размягчается, он ответил: «Да ведь и волчьи бобы горькие, а размокнув, делаются сладкими». Вот и Гекатон во второй книге «Полезных изречений» говорит, что на таких застольях он позволял себе расслабиться. Лучше, говаривал он, быть нетвердым в ногах, чем в словах. Добро создается по малости, хотя само оно — не малость. **27.** Он был вынослив и неприхотлив, ел сырую пищу и носил тонкий плащ, почему о нем и сказано:

Ни ледяная зима, ни льющийся дождь бесконечный
Не укрощают его, ни зной, ни жало болезней,
Ни многолюдные праздники духа его не расслабят:
Ночью и днем прилежит он душой к обретению знанья.

(пер. М.Л.Гаспарова)

---

[1] Историк III–II в. до н.э.

6. Диоген Лаэртий VII 27. Да и комические поэты незаметно для самих себя превозносят его своими насмешками. Вот, например, и Филемон[1] в «Философах» говорит:

Сухая смоква, корка да глоток воды –
Вот философия его новейшая;
И мчат ученики учиться голоду.

(пер. М.Л.Гаспарова)

Некоторые, однако, приписывают эти стихи Посидиппу[2]. Впрочем, к тому времени Зенон почти уже вошел в поговорки, и насчет него говорили:

Воздержнее, чем сам Зенон-философ.

Да и у Посидиппа в «Перевозимых» говорится:

Он целых десять дней казался
Воздержнее, чем даже сам Зенон.

28. Действительно, он всех превосходил этим качеством, и величием, и Зевс свидетель, счастьем [**следует текст фрг. 36 и 288**]. **29.** Афиняне похоронили его на Керамике и почтили постановлениями (о которых сказано выше), свидетельствуя таким образом о его добродетели. **30.** Деметрий Магнесийский[3] в «Соименниках» рассказывает, что отец Зенона Мнасей часто ездил в Афины по торговым делам и привозил Зенону (тогда еще мальчику) много сократических книг. Из них он немало почерпнул еще на родине, а потому, попав в Афины, примкнул к Кратету. Говорят, что именно он определил конечную цель, в то время как другие колебались. Рассказывают, что он клялся каперсом, подобно тому, как Сократ – собакой.

---

[1] Представитель новой комедии (ум. ок. 264 г. до н.э.).

[2] Представитель новой комедии (III в. до н.э.).

[3] Известный грамматик, историк и биограф I в.

7–8. Диоген Лаэртий VII 10–12. Мне показалось уместным привести здесь и постановление афинян о Зеноне, которое звучит так:

«В архонтство Арренида[1], в пятую пританию филы Акамантиды, в 21-й день мемактериона[2] и в 23-й день притании[3], на общем собрании Гиппон, сын Кратистотелея, из Ксипетея, вместе с сопредседателями предложил, а зачитал постановление Фрасон, сын Фрасона, из Анакеи:

Поскольку Зенон Китийский, сын Мнасея, много лет занимался в городе философией, показал себя во всех отношениях достойным человеком, призывал юношей, собиравшихся у него для обучения, к добродетели и здравомыслию, направлял их ко всему лучшему и своей собственной жизнью подавал пример согласия с тем, чему учил,— то народ решил в добрый час воздать хвалу Зенону Китийскому, сыну Мнасея, увенчав его, как положено по закону, золотым венком за добродетель и здравомыслие, а гробницу ему поставить на Керамике за общественный счет. Для надзора за изготовлением венка и размещением гробницы народ должен избрать пятерых афинян, а государственный писец — записать это постановление на двух каменных столбах и один из них поставить в Академии[4], другой же — в Ликее; средства на эти столбы пусть выделит государственный казначей, дабы все знали, что афинский народ чтит достойных людей и при жизни, и после смерти. Для устроения гробницы избраны: Фрасон из Анакеи, Филокл из Пирея, Федр из Анафлиста, Медонт из Ахарн, Микиф из Сипалета, Дион из Пеании».

---

[1] См. фрг. 36 a.

[2] Пятый месяц аттического календаря, от середины ноября до середины декабря.

[3] Притания — десятая часть Совета пятисот (в который входили по 50 человек от каждой из 10 аттических фил), руководившая делами в течение десятой части года.

[4] Ср. фрг. 36 b.

9. Фемистий. Речи 23, II p. 91 Schenkl–Downey. Но в отношении Зенона совершенно ясно и многими воспето одно — то, что «Апология Сократа» привела его из Финикии в Расписной Портик.

10. Страбон. География XIII 1, 67. Из Патаны[1] родом и академик Аркесилай, учившийся у Полемона вместе с Зеноном из Кития.

---

[1] Город в Троаде.

11. Нумений фрг. 25, p. 65–66 des Places (Евсевий. Приготовление к Евангелию. XIV 5, 11)[1]. У Полемона учились Аркесилай и Зенон... Я ведь уже упомянул, что Зенон ходил сначала к Ксенократу, потом к Полемону, а затем вновь предался кинизму у Кратета. А теперь учти еще, что он занимался со Стильпоном, а также изучал речения Гераклита. А когда они во время совместных занятий у Полемона вступили в соперничество, Зенон стал использовать в спорах с Аркесилаем и Гераклита, и Стильпона, да и Кратета, причем благодаря Стильпону он стал бойцом, благодаря Гераклиту – суровым, а благодаря Кратету – киником.

[1] Фрг. 11–12 (как и 56) – из сочинения *Нумения* «О расхождении академиков с Платоном» (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως).

12. Нумений фрг. 25, p. 69-70 des Places (Евсевий. Приготовление к Евангелию. XIV 6, 9 сл.). Но когда они поссорились уже в открытую, то поносили друг друга не взаимно, но лишь один Аркесилай Зенона,– потому что Зенон в споре держал себя напыщенно и угрюмо, а поступал ничуть не лучше Кефисодора-ритора[1]... **10.** Да и сам Зенон, расставшись с Аркесилаем, когда не выступал против Платона, то философствовал, на мой взгляд, самым достойным образом,– как раз благодаря такому мирному настроению. Но когда он все же выступал против Платона,– зная, может быть, мнения Аркесилая, но, конечно, не зная мнений Платона (как это ясно из книг, написанных против него[2]),– то как раз и не достигал цели, нападая на того, кого не знал, и порицая того, кого трогать не стоило, самым бесчестным и постыдным образом,– хуже, чем какой-нибудь киник. **11.** Кроме того, этим он показал, что с Аркесилаем расстался из-за гордыни. Ведь либо по незнанию мнений Аркесилая, либо потому, что стоики боялись

«огромной пасти погибельной брани»,–

(Илиада X 8)

он и обратился против другого, то есть, против Платона... **12.** Но поскольку Аркесилай считал Зенона соперником и к тому же более успешным, он постоянно подкапывался под Зеноновы рассуждения и не отступал ни перед чем... [следует

текст фрг. 56] 13. Зенон же, занимавший более низкое положение и чувствовавший себя в безопасности, пока молчал, решил расстаться с Аркесилаем,– хотя у него было, что сказать, и, может быть, гораздо больше,– и накинулся на тень Платона, которого уже не было в живых, внеся со своей колесницы смятение в эту торжественную процессию. Платон, говорил он, вряд ли сможет себя защитить, и никто за него не вступится; а если, думал он, об этом позаботится Аркесилай, то даже выгодно удалить его от себя.

---

[1] Ритор Кефисодор, как сообщает далее Нумений, порицал Аристотеля, исходя из ошибочной презумпции, что его учение тождественно учению Платона.

[2] См. фрг. 41 прим. 1.

13. Цицерон. Вторая Академика 34. Итак, Зенон и Аркесилай усердно слушали Полемона. Но поскольку Зенон был старше Аркесилая, рассуждал очень тонко и вообще был человеком острого ума, то он и попытался изменить учение.

Ср. О пределах добра и зла IV 3.

14 = 467. Квинтилиан. Наставление оратору XII 7,9 [=] SVF II 4. Ведь и Сократу приносили на пропитание, и Зенон, Клеанф и Хрисипп принимали плату от учеников.

15. Сенека. Утешение к Гельвии 12, 4. Всем известно, что у Гомера был один раб, у Платона – три, у Зенона (с которого началась строгая и мужественная стоическая мудрость) – ни одного.

16. Сенека. О благодеяниях IV 39, 1. И почему же тогда ваш Зенон, пообещав кому-то взаймы пятьсот денариев и точно зная притом, что обещает их человеку ненадежному, все же, несмотря на уговоры друзей, настоял на своем, раз обещал?

17. Фемистий. Речи 21, II p. 31 Sch.–D. Когда еще доберешься до должника,– как это случилось с Зеноном Китийским?

18. Сопатр[1] у Афинея IV 160 E (фрг. 6 Kaibel).

Послушав, как вы складно философствуете,
И в словеса играете, призвавши к стойкости,
Устрою я проверку ваших догматов,
Огонь воздую и коли замечу, что если кто
Из вас не любит жариться, ногами дергает,–
Того продам наследнику Зенонову,
Чтоб он увез его, коль нету разумения.

[1] Комический поэт IV–III вв. до н.э.

19. Элиан. Пестрые рассказы IX 33. Один эретрийский юноша так долго ходил к Зенону, что за это время стал зрелым мужем. Когда он возвратился в Эретрию, отец стал расспрашивать его, какую же мудрость он, в конце концов, изучал столько времени. Тот ответил, что покажет, и сделал это очень скоро. Однажды, когда отец разгневался на него, а потом побил, сын, сохраняя спокойствие и терпеливо снося побои, сказал, что вот этому-то он и научился: сносить отчий гнев без раздражения.

20. Диоген Лаэртий VII 22. Когда к Зенону стал приставать один родосец, красивый и богатый, но более ничем не отмеченный, Зенон, не желая иметь с ним дела, сначала посадил его на грязную скамью, чтобы тот испачкал одежду, а потом отвел к нищим, чтобы тот терся об их лохмотья. В конце концов юноша сбежал.

21. Диоген Лаэртий VII 16. Вокруг него были и оборванцы, как говорит и Тимон[1]:

Целую тучу согнал мужиков, которые были
Самые нищие, самые глупые между сограждан.

(пер. М.Л.Гаспарова)

[1] *Тимон Флиунтский,* современник Зенона, философствующий поэт (жизнеописание – Диоген Лаэртий IX 109 сл.).

22. Диоген Лаэртий VII 15. Зенон стремился все исследовать и был способен тонко рассуждать обо всем. Поэтому и Тимон так говорит о нем в «Силлах»:

Я увидал финикиянку старую в темной гордыне:
Было ей мало всего; но корзина ее прохудилась,
А ведь и так в ней было не больше ума, чем в трещотке.

(пер. М.Л.Гаспарова)

23. Афиней XIII 603 D. А возлюбленным царя Антигона был кифаред Аристокл, о котором Антигон Каристский так говорит в жизнеописании Зенона. Царь Антигон имел обыкновение заходить к Зенону после пиров. Как-то, возвращаясь вечером с попойки, он вломился к нему и стал убеждать его присоединиться к гулякам в доме кифареда Аристокла, которого царь любил без памяти.

24. Геркуланейский список стоиков col. IX Traversa. <...> К нему, будто к равному и подобному, он испытывал сладкую и приятную ревность, восхищаясь этим человеком и восхваляя его безмерно[1].

---

[1] По мнению *Арнима* (SVF I p. 10; так же *Traversa. Index Stoicorum Herculanensis p. 17*), речь идет об отношении царя Антигона к Зенону; по мнению *Фесты* (ad loc.),— об отношении Зенона к Персею.

25. Геркуланейский список стоиков col. VIII Tr. <...> болтавших мальчиков и тех, кто собирался у дверей. Раздумывая, куда бы тебя определить, он [Антигон], наконец, сказал, что поставит тебя надзирать за деньгами: «Хорошее дело,— добавил он,— увещевать фальшивомонетчиков». Зенон же, взглянув на гостей, промолвил: «Что такое вы говорите <...>»[1].

---

[1] Приближенный Антигона в присутствии Зенона шутливо рассказывает о том, какое поручение царь хотел возложить на Зенона. Рассказ из других источников не известен.

26. Плутарх. О противоречиях у стоиков 4, 1034 a. Зенон и Клеанф не захотели стать афинскими гражданами, чтобы не показалось, будто они несправедливы к своей собственной отчизне. Но если они в этом были правы, то Хрисипп поступил неправильно, записавшись в афинские граждане (но это мы сейчас оставим).

27. Плутарх. О противоречиях у стоиков 2, 1033 b-e [=] 262. Так вот, Зенон, если принять во внимание его немногословность, написал немало, Клеанф – много, а Хрисипп – больше всего [из троих] о государственном устройстве, о том, как нужно властвовать и подчиняться власти, судить и выступать с речами. Но в жизни ни один из них не занимал военной должности, не был законодателем, не участвовал в совете, не защищал никого в суде, не сражался за родину, не участвовал в посольствах и не жертвовал на государственные нужды. В чужой стране они словно вкушали лотос праздности[1] и всю свою жизнь (причем не короткую, а весьма долгую) провели в рассуждениях, в книгах, в беседах за прогулкой. Ясно ведь, что жили они «согласно»[2] скорее с чужими книгами и словами, чем со своими собственными,– в той безмятежности, которую превозносит Эпикур {...} Так кто же состарился в этой праздной жизни, как не Хрисипп, Клеанф, Диоген, Зенон, Антипатр? Ведь родину свою они покинули не потому, что страдали там, а чтобы спокойно проводить время в чтении лекций и рассуждении о словах в Одеоне и на Зостере[3].

---

[1] См. Одиссея IX 94 сл.

[2] Обыгрывается значимый термин стоической этики (см. ниже фрг. 179 сл.).

[3] Одеон – театр в Афинах; Зостер – мыс в 25 км к ю.-в. от Афин, известный храмами Афины и Аполлона (*Павсаний* I 31, 1; *Страбон* IX 1, 29).

28. Дион Хрисостом. Речи 47, 2. Прежде я часто удивлялся тому, что многие философы покидали свою родину безо всякого принуждения и решали жить в других местах,– притом, что сами они утверждали, будто следует чтить родину, ставить ее превыше всего, а занятия общественными и государственными делами будто бы свойственны человеку по природе. Я имею в виду Зенона, Хрисиппа, Клеанфа, ни один из которых не остался дома, несмотря на все эти прекрасные слова.

Сенека. О безмятежности души 1, 10 = 588 [=] SVF III 695. Решительно и определенно следую Зенону, Клеанфу и Хрисиппу: ни один из них не оставил без внимания государственные дела, хотя ни один и не занимался ими непосредственно.

29. Эпиктет. Беседы III 21, 19. Бог советовал Сократу быть обличителем, Диогену – царем и порицателем, Зенону – наставником и учителем.

30. Геркуланейский список стоиков col. I Tr. [Если бы кто-нибудь захотел узнать], каков был душевный настрой[1] [Зенона], он не нашел бы лучшего свидетельства, чем те суждения, которые Зенон имел о нравственно-прекрасном и постыдном или подобным же образом выносил о благе и зле, изучая эти вопросы.

---

[1] Διάθεσις. Термин стоической физики и этики, заимствованный у Аристотеля, но переосмысленный; обозначает «пневматическую» структуру, достигшую совершенства и не подверженную дальнейшим изменениям (в отличие от ἕξις – «пневматической» структуры, подверженной изменениям).

31. Геркуланейский список стоиков col. III Tr. <...> [Некий стоик написал книгу] об основателе своей школы и почти всю книгу, как мы уже упомянули, занял разными вещами, рассказывая то, что ему было угодно. Говорит он, в частности, и о том, что Зенон редко выходил на прогулки из-за телесной слабости (об этом пишет и Персей в «Застольных записках») <...>

32. Геркуланейский список стоиков col. VI Tr. <...> [Зенон] любил фиги, охотно и с удовольствием загорал на солнце. В похвалу ему уместно отнести и то, что он удостоился погребения за государственный счет <...>

Ср. Диоген Лаэртий VII 11.

32 а. Афиней IX 370 С. И не удивительно, что некоторые клянутся капустой,– ведь и Зенон Китийский, основатель Стои, подражал Сократовой клятве собакой, а сам клялся и каперсом, как рассказывает Эмпед[1] в своих «Памятных записках».

Ср. Диоген Лаэртий VII 30.

---

[1] Из других источников не известен.

33. Гален. О различии пульсов III 1 vol. VIII p. 642 Kühn. Ведь все так называемые «пневматики»[1] придерживаются стоических догм. И поскольку Хрисипп приучил их громко спорить о философских терминах, они не смущаясь поступают точно так же и во врачебном деле. Впрочем, еще раньше Зенон Китийский осмелился изменять и переиначивать обычное эллинское употребление имен.

---

[1] См. прим. к фрг. 127.

34. Цицерон. О пределах добра и зла III 5. И все же из всех философов стоики внесли больше всего новых слов, и Зенон, их предводитель, был изобретателем не столько новых предметов, сколько новых слов.

Там же 15. И если Зенону, когда он открывал какой-нибудь еще не изученный предмет, можно было и называть его неслыханным именем, почему же этого нельзя Катону?

35. Цицерон. Тускуланские беседы V 34. Кажется, что Зенон Китийский, пришлый и никому не ведомый изобретатель слов, незаконно пробрался в настоящую философию.

36. [Лукиан]. Долгожители 19 [=] 288. А Зенон, основатель стоической философии, прожил 98 лет; как рассказывают, входя в собрание, он споткнулся и воскликнул: «Зачем зовешь меня?» Затем он вернулся домой и, отказавшись принимать пищу, умер.

Диоген Лаэртий VII 28–29 [=] 6; 458. Прожил он 98 лет и умер здоровым и без страданий. Впрочем, Персей в «Этических чтениях» пишет, что Зенон умер 72-х лет, а в Афины прибыл 22-х лет[1]. А по словам Аполлония[2], он только 58 лет возглавлял школу. Умер он так [**следует текст фрг. 288**].

---

[1] См. фрг. 36 а прим.

[2] См. фрг. 37 прим.

36 а. Филодем. Список философов col. IV. Зенон прожил почти 101 год – от архонтства Клеарха до архонтства Арренида, при котором и умер в месяце Скирофорионе[1].

[1] Скирофорион — 12-й месяц Аттического календаря, соотв. 2-й половине июня и 1-й половине июля. Текст Филодема сильно поврежден и восстанавливается предположительно, продолжая оставаться неясным. В частности, архонтство Клеарха приходится на 301 г. до н.э. Единственно надежной датой можно считать только год смерти Зенона. Архонтство Арренида относят на 262/1 г. Дата смерти в основном подтверждается и хронологией Клеанфа (см. фрг. 477). С датой рождения дело обстоит гораздо сложнее. Наиболее влиятельная античная традиция (которой следует и Диоген Лаэртий) отводила Зенону и Клеанфу почти одинаково долгую жизнь (около 100 лет) и основывалась, вероятно, на двух казавшихся несомненными обстоятельствах: 1. письмо Зенона к Антигону (где Зенон говорит, что ему уже 80 лет — *Диоген Лаэртий* VII 8–9); 2. всеобщая уверенность в том, что Антигон приглашал Зенона сразу после воцарения, т. е. ок. 283 г. Отсюда делался логичный вывод, что Зенон родился ок. 363 г. и попал в Афины в конце 330-х гг. (традиционная версия в изложении Диогена Лаэртия — фрг. 1–2).

Между тем, при внимательном рассмотрении обнаруживается, что 1. переписка Зенона с Антигоном (которую заинтересованные авторы извлекали, вероятно, их хроник Аполлония Тирского) скорее всего является апологетической фикцией (к этому мнению склоняется подавляющая часть исследователей со времен Пирсона); 2. в 283 г. Антигон считался царем лишь номинально, а реальной властью стал обладать не ранее 276 г. Поэтому в настоящее время наиболее надежными признаются сведения Персея. Принятая датировка: 334/3—262/1. См. *K. von Fritz* — P.W. RE 2 Reihe. X (A), 85–88 (здесь же — обзор многочисленных статей по хронологии Зенона и Клеанфа).

36 b. Павсаний I 29, 15. Тут же[1] похоронены Зенон, сын Мнасея, и Хрисипп из Сол.

[1] Т. е. в Академии (местность близ Афин, где располагалась школа Платона); ср. фрг. 7–8.

37. Страбон. География XVI 2, 24. Из Тира происходит Антипатр, а незадолго до моего времени — Аполлоний[1], который выпустил список философов Зеноновой школы и их сочинений.

[1] *Аполлоний Тирский* (сер. I в. до н.э.) — один из важнейших историографов стоической школы. Его работой широко пользовался Диоген Лаэртий.

38. Диоген Лаэртий VII 36; 38; 177 [=] 435. Учеников у Зенона было много; среди самых известных – Персей, сын Деметрия, из Кития..., Аристон Хиосский, сын Мильтиада, который ввел понятие «безразличие»[1]; Герилл Карфагенский, утверждавший, что конечная цель – знание; Дионисий, переметнувшийся на сторону наслаждения, поскольку так сильно страдал глазами, что не мог уже сказать, что боль безразлична; родом он был из Гераклеи; Клеанф, сын Фания, из Асса, преемник Зенона во главе школы; по словам Зенона, напоминал дощечки с твердым воском, на которых трудно писать, но написанное держится долго. **38.** Кроме того, как говорит Гиппобот, учениками Зенона были: Филон Александрийский из Фив, Каллипп из Коринфа, Посидоний из Александрии, Афинодор из Сол, Зенон из Сидона. **177.** Сфер Боспорский после смерти Зенона слушал и Клеанфа {...}

[1] См. фрг. 351 сл.

39. Геркуланейский список стоиков col. X 2 Tr. <...> Клеанф, сын Фания, из Асса, который и возглавил школу; Дионисий, сын Теофанта, из Гераклеи (по сведениям Антигона), прозванный «перебежчиком»; Аристон, сын Мильтиада, с Хиоса, который хоть и называл конечной целью безразличие, в остальном следовал своему наставнику <...>

col. XI 2. <...> Зенон Сидонский..., <...> как пишет и Хрисипп в сочинении «О “Спрятанном”» <...> Афинодор из Сол... Но самым любимым учеником Зенона был Персей, с которым он и жил вместе...

40. Ориген. Против Кельса III 54. И мы намерены упрекнуть философов, которые побуждали к добродетели выросших в их доме рабов, как Пифагор – Замолксиса[1], а Зенон – Персея.

[1] DK 14, 2 = *Геродот* IV 95.

40 а. Плутарх. Клеомен 2 [=] 622. Сфер... был одним из самых способных учеников Зенона Китийского.

41. Диоген Лаэртий VII 4. Кроме

[1] «Государства» (Πολιτεία)[1]

Зенон написал такие сочинения:

[2] «О жизни согласно природе» (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου),

[3] «О влечении, или о природе человека» (Περὶ ὁρμῆς ἢ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως)[2],

[4] «О страстях» (Περὶ παθῶν)[3],

[5] «О надлежащем» (Περὶ τοῦ καθήκοντος)[4],

[6] «О законе» (Περὶ νόμου)[5],

[7] «Об эллинском воспитании» (Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας)[6],

[8] «О зрении» (Περὶ ὄψεως)[7],

[9] «О мироздании» (Περὶ τοῦ ὅλου)[8],

[10] «О знаках» (Περὶ σημείων)[9],

[11] «Пифагорейские вопросы» (Πυθαγορικά),

[12] «Общие вопросы» (Καθολικά),

[13] «О словесных выражениях» (Περὶ λέξεων)[10],

[14] «Гомеровские вопросы» в 5 книгах (Προβλημάτων Ὁμηρικῶν ε´),

[15] «О чтении поэзии» (Περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως),
а кроме того —

[16] «Искусство» (Τέχνη)[11],

[17] «Решения» (Λύσεις),

[18] «Опровержения» в 2 книгах (Ἔλεγχοι, β´)[12],

[19] «Этические воспоминания о Кратете» (Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά)[13].

[*Не включены в список:*

[20] *«Об учении»* [*«Логика»*] (Περὶ λόγου)[14],

[21] *«О сущности»* (Περὶ οὐσίας)[15],

[22] *«О природе»* (Περὶ φύσεως)[16],

[23] *«Беседы»* (Διατριβαί)[17],

[24] *«Полезные изречения»* (Χρεῖαι)[18],

[25] *«На Теогонию Гесиода»* (Εἰς Ἡσιόδου Θεογονίαν)[19]]

---

[1] Список сочинений Зенона составлен (достаточно бессистемно) Диогеном Лаэртием, вероятно, на основании материалов Аполлония Тирского или (как считал еще Ницше) Деметрия Магнесийского (это относится и к сочинениям других ранних стоиков). Хронология сочинений почти не поддается уточнению. С известными основаниями можно предполагать только, что [1] и [19] являются самыми ранними работами, во многом сходными по содержанию и отмеченными сильным киническим влиянием (в качестве идейных предтеч без колебаний можно указать Антисфена — *Диоген Лаэртий* VI 12; 14–15; 19 и Диогена Синопского — *Диоген Лаэртий* VI 72). «Госу-

дарство» — вероятно, самое известное сочинение Зенона (см. фрг. 252, 262), полемически обращенное против Платона; вместе с тем, трактат Зенона (как и Платоново «Государство») представляет собой один из первых образчиков философской утопии, в котором ставится целый комплекс религиозных и этико-психологических вопросов, связанных с обоснованием идеального государства, «космополиса». Вероятно, похожее содержание имел трактат Хрисиппа «О государстве» (*Диоген Лаэртий* VII 34).

[2] [2] и [3] — тематически тесно связанные произведения, излагающие основы этики, антропологии и психологии. *Феста* (I p. 46) допускает, что в названии [3] могли быть объединены два варианта, или же одна версия относилась ко всему трактату, а другая — к его части (ср. фрг. 176; 179 — вероятно, различные версии названия [3]). *Пирсон* (p. 29) допускает, что в названии [3] могли быть объединены два самостоятельных произведения (π. ὁρμῆς ἤ; π. ἀνθρώπου φύσεως).

[3] Вероятное содержание: объяснение природы страсти как этически окрашенного аффекта, элементы учения о мудреце и обоснование морально-психологической доктрины «бесстрастия»; трактат открывает ряд специальных сочинений на эту тему (см. фрг. 409 [2], 422 [1], 620 [13]).

[4] Одноименные трактаты — у Клеанфа (фрг. 481 [15]), Сфера (фрг. 622 [11]) и Хрисиппа (SVF III 174; 688, etc.).

[5] На ту же тему — трактаты Клеанфа (фрг. 481 [30]),Сфера (фрг. 620 [17]), Хрисиппа (SVF III 175) и Диогена Вавилонского (SVF III фрг. 53).

[6] Среди учеников Зенона проблемами воспитания, т. е. педагогико-государственной проблематикой, связанной с вопросами идеального общественного устройства, интересовались Персей, Клеанф и Сфер; далее она «по наследству» переходит к Хрисиппу и Диогену Вавилонскому.

[7] Специальное сочинение на эту тему не зафиксировано больше ни у одного раннего стоика.

[8] См. фрг. 85 прим. 1. В трактате излагались, вероятно, важнейшие основы школьной физики.

[9] Как считает *Пирсон* (p. 29), «знак» (σημεῖον) в данном случае есть мантический знак, ибо мантика в школе определялась как «наука, рассматривающая и разъясняющая знаки, которые люди получают от богов» (*Секст Эмпирик.* Против ученых IX 132). Поэтому данное сочинение допустимо считать трактатом о гадании, который, возможно, имеет в виду Цицерон (О прорицании I 6 = фрг. 173). Вместе с тем, однако, термином σημεῖον в стоической (собственно, Хрисипповой) логике обозначалась истинная большая посылка в формально корректном условном силлогизме (*Секст Эмпирик.* Против ученых VIII 245 сл.). Поэтому с неменьшим основанием можно предполо-

жить, что учение о «логическом знаке» начал разрабатывать уже Зенон, посвятивший этому вопросу специальный трактат (к такому предположению склонялся уже Прантль — *K.Prantl.* Geschichte der Logik im Abendlande. Bd I, Leipzig, 1855, S. 458).

[10] «Словесное выражение», или «слово», определялось в школе как «записанный звук» (*Диоген Лаэртий* VII 56). Определение это, правда, довольно позднего происхождения и восходило, скорее всего, к Хрисиппу или Диогену Вавилонскому (SVF III фрг. 20). Как полагает *Пирсон* (р. 27), сочинение было посвящено определению разного рода понятий.

[11] По предположению *Пирсона* (р. 28; 30) и *Фесты* (I р. 111), сочинение риторического характера. Однако гораздо более вероятно, что оно, как предполагал уже Целлер, тождественно упоминаемому Диогеном Лаэртием (VII 34) «Любовному искусству».

[12] *Пирсон* (р. 28) объединяет [17] и [18] в одно сочинение. Оба трактата, вероятно, содержали примеры «диалектических» рассуждений с использованием силлогизмов различного типа.

[13] Добавление «этические» призвано, вероятно, разъяснить содержание сочинения, рисующего портрет идеального мудреца (в данном случае — киника); образцом для него могли послужить Ксенофонтовы «Воспоминания о Сократе» (*Диоген Лаэртий* VII 2). *Пирсон* (р. 31) считает, что «ἠθικά» — название отдельного сочинения, трактовавшего различные вопросы этики.

[14] С равным основанием можно переводить «Логика» или «О разуме». Вероятно, сочинение, посвященное делению всей философии (см. фрг. 45), общим вопросам логики (включая семантику?), гносеологии (включая учение о критерии) и риторики. Открывает школьный цикл одноименных или же сходных по тематике сочинений (см. фрг. 481 [33], 620 [25]; у Хрисиппа — целые логические циклы, напр., *Диоген Лаэртий* VII 194).

[15] По предположению *Фесты* (I р. 77), то же, что [9]; возможно двойное название: περὶ τοῦ ὅλου ἢ περὶ τῆς οὐσίας.

[16] Возможно, то же, что [3] — в смысле Περὶ [ἀνθρώπου] φύσεως.

[17] Свободное изложение в манере диатрибы, восходящее к киникам и пользовавшееся в стоической школе неизменной популярностью вплоть до Эпиктета и Марка Аврелия. Жанр «бесед» использован Аристоном (фрг. 333 [5], [6]), Персеем (фрг. 435 [8]), Клеанфом (фрг. 481 [44]) и Сфером (фрг. 620 [9]).

[18] Жанр «полезных изречений» был неизменно популярен в школе; среди его представителей — Аристон (фрг. 333 [7]), Персей (фрг. 435 [9]), Клеанф (фрг. 481 [43]), Гекатон (*Диоген Лаэртий* VII 172) и др.

[19] Вероятно, обоснование и использование физических аллегорий.

42. Геркуланейский список стоиков col. IV Tr. <...> не только бесстыдно исказил его и сделал подозрительным вскоре после его написания Зеноном,— так что на него показывали пальцем <...>[1].

---

[1] Речь идет о некоем авторе (стоике?), который интерполировал текст Зенонова «Государства» вскоре после его опубликования.

43. Климент Александрийский. Строматы V 9, 58 p. 365, 9 Stählin-Früchtel. Но и стоики говорят, что знаменитый Зенон написал много такого, что они обыкновенно не дают ученикам для прочтения, пока те не показали, правильно ли они философствуют.

44. Квинтилиан. Наставление оратору XII 1, 18. И если даже у этих мужей [похожих на Цицерона] не было высшего умения, то на вопрос, были ли они ораторами, я отвечу так же, как стоики: когда их спрашивали, были ли мудрецами Зенон, Клеанф или сам Хрисипп, они отвечали, что это мужи великие и почтенные, но все же они не достигли высшего предела, установленного для человеческой природы.

В. ФРАГМЕНТЫ И МНЕНИЯ

1. ДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

45. Диоген Лаэртий VII 39 [=] SVF II 37; SVF III Диоген фрг. 16; Аполлодор фрг. 1; Эвдром фрг. 1. [Стоики] говорят, что философия как учение разделяется на три части, а именно – физическую, этическую и логическую. Первым такое деление ввел Зенон Китийский в сочинении «Об учении» [«Логика»][1].

---

[1] Деление философии на три части ко времени Зенона было, вероятно, своего рода общим местом. По мнению Хрисиппа (*Плутарх.* О противоречиях у стоиков 9, 1035 а = SVF II 42), оно достаточно древнего происхождения (ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα). По сведениям, которые можно реально принять во внимание, это деление должно восходить к Платону или к его ближайшему окружению (*Секст Эмпи-*

рик. Против ученых VII 16; *Цицерон.* Первая Академика 19). Его признавали перипатетики (ср. *Аристотель.* Топика I 14, 105 а 20 сл.) и пропагандировали академики, особенно Ксенократ, у которого, вероятно, стоики и заимствовали принцип трехчастного деления (см. *Цицерон.* О пределах добра и зла IV 4: «Всю философию они [академики] разделили на три части, и это деление, как мы видим, сохранено Зеноном»).

46. Диоген Лаэртий VII 40 [=] SVF III Архедем фрг. 5; Эвдром фрг. 2. Одни, в том числе и Зенон в трактате «Об учении» [«Логика»], отводят логической части первое место, физической – второе, а этической – третье[1].

---

[1] Разногласия внутри школы касались сравнительной важности отдельных частей и, соответственно, порядка их изложения. Здесь все зависело от специфики понимания учения и его задач. Универсальные программы разрабатывались, видимо, почти всеми крупными стоиками. Общим для этих программ была ориентация на единство логоса во всех его проявлениях-«ипостасях»: познания, мироустроения и целеполагания. Соответственно, три области функционирования логоса – логическая, физическая и этическая – являются тремя родовыми добродетелями (ἀρεταὶ γενικώταται τρεῖς – SVF II 35, ср. *Диоген Лаэртий* VII 39 сл.). Логика должна выполнять роль общей пропедевтики и эпистемологии, трактующей о принципах и границах познания, о критерии истинного и ложного и о способах это выразить. Физика должна обосновать законы мироздания, дать основу для суждения о благе и зле и тем самым утвердить законы этики (*Плутарх.* О противоречиях у стоиков 9, 1035 cd). Этика – формулировать конечную цель разумного существа и способы ее достижения (SVF II 35).

Все части философии находятся, таким образом, в органическом единстве (*Диоген Лаэртий* VII 40; *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 19). Иерархическое отношение между ними подчеркивалось исключительно в целях пропедевтики. Логика при этом выступала не просто как «орудие» познания, а как равноправная часть учения, ибо объекты исследования физики и этики определялись как таковые благодаря общим «логическим» законам (*Диоген Лаэртий* VII 83). Общешкольные топы – сравнения философии с живым существом, яйцом, садом и т. п. – убеждают в том, что физика занимала посредствующее место, логика уподоблялась внешней оболочке (скорлупа, кости и мускулы, ограда), этика же являлась венцом учения (*Диоген Лаэртий* VII 40; *Секст Эмпирик* VII 16 сл.), его душой (сравнение Посидония – *Секст Эмпирик* VII 19). Но общепризнанной нормы, безусловно регламентирующей порядок расстановки и изложения отдельных частей, в школе, видимо, не было.

Зенон придерживался порядка *логика – физика – этика*. Этот порядок имел, видимо, более всего оснований претендовать на роль общешкольной догмы (ср. *Секст Эмпирик*. Пирроновы положения II 13). Среди прочих стоиков ему следовали Архедем и Эвдром (*Диоген Лаэртий* VII 40). *Клеанф* и *Диоген из Птолемаиды* следовали порядку *логика – этика – физика* (там же 41). Относительно Хрисиппа есть как минимум две версии. Версия Диогена Лаэртия (VII 40): *логика – физика – этика*. Версия Плутарха (О противоречиях у стоиков 9, 1035 ab): *логика – этика – физика* – на том основании, что из пропедевтических соображений научение лучше всего вести от менее сложного к более сложному и важному и подводить к теологии, завершая, таким образом, все обучение богопознанием (эта версия излагается у Секста Эмпирика VII 22–23 как общестоическая, хотя в Пирроновых положениях II 13 общестоической называется последовательность *логика – физика – этика*). Если версия Плутарха верна, то мы должны оценить методологическую элегантность Хрисиппа. В том же порядке дается стоическое учение у Диогена Лаэртия.

Следует, однако, учесть, что *этический момент* учения акцентирован наиболее заметно. Эта обращенность на этику (а на нее по большему счету «работают» все прочие разделы) не могла не проявиться так или иначе – сначала в форме «ереси» у Аристона Хиосского (объявившего логику и физику излишними), а затем, не столь резко, в виде общей платформы Поздней Стои. Поэтому я склоняюсь к мнению, высказанному еще *Целлером* и разделяемому многими крупными исследователями Стои: введенный Зеноном ряд *логика – физика – этика* не только не противоречит воззрениям наиболее авторитетных стоиков, но и, самое главное, позволяет прояснить внутреннюю логику движения от периферии к центру, от пропедевтики к знанию и умению правильно жить.

2. ЛОГИКА

47. Цицерон. О пределах добра и зла IV 9 [=] SVF II 45. Впрочем, если Хрисипп очень много сделал в этой области [т. е. в диалектике], то Зенон, напротив, меньше, чем более ранние авторы.

48 = 483 = SVF II 51. Эпиктет. Беседы I 17, 10–11. Логика (τὰ λογικά)... – это способ различать и рассматривать, или, если можно так выразиться, измерять и взвешивать все прочее. Кто же так считает? Один лишь Хрисипп, да Зенон с Клеанфом? А разве Антисфен не того же мнения?[1]

[1] О логических интересах киника *Антисфена* см. *Аристотель*. Метафизика V 29, 1024 b 32 сл.; *Диоген Лаэртий* VI 3. Мнение Антисфена, вероятно, содержится в одном из его логических сочинений (см. *Диоген Лаэртий* VI 17).

49. Стобей. Эклоги II 2, 12, p. 22, 12 Wachsmuth. Диалектические науки (τέχναι)[1] Зенон уподоблял верному мерилу, которым измеряют не пшеницу или вообще что-нибудь дельное, а шелуху и грязь.

[1] Технический термин стоической гносеологии, обозначающий определенным образом упорядоченные «постижения». Ср. фрг. 351, 391–393.

50. Плутарх. О противоречиях у стоиков 8, 1034 f. Зенон решал софизмы и своим ученикам предписывал изучать диалектику, поскольку именно она и позволяет это делать.

51. Эпиктет. Беседы IV 8, 12. Но гораздо лучше та «теорема» *философа*,... о которой говорит Зенон: знать основания учения, определить, чем каждое из них является, как они соотносятся друг с другом и что из них следует.

2.1. Теория познания
(φαντασία, αἴσθησις, κριτήριον)

[По верному замечанию Арнима (SVF I p. 18), приводимые ниже тексты свидетельствуют, что все основные понятия и термины стоической гносеологии восходят к Зенону. В данном разделе SVF фрагменты расположены в порядке следующих тем: 1) представление, 2) чувственное восприятие, 3) критерий. Между тем, такой порядок не соответствует логике учения, ибо всякое познание (эмпирически) начинается с чувственного восприятия, без которого невозможно появление представлений. Поэтому изложение теории познания должно начинаться с чувственного восприятия; такая последовательность, возможно, была окончательно зафиксирована только Хрисиппом, но несомненно на основании сложившейся традиции (см. *Диокл Магнесийский у Диогена Лаэртия* VII 47; *Секст Эмпирик*. Против ученых VII 227). Не следует также предварять теорию познания текстами о мудреце (как делает Арним), поскольку это нарушает логику рассуждения и приводит к неизбежному дублированию текстов.]

52. Цицерон. Первая Академика 66. Мудрец, по мнению Аркесилая (который согласен с Зеноном), обладает наиболь-

шей способностью уберечь себя от неприятностей и заблуждений.

53. Цицерон. Вторая Академика 42. Напротив, ошибку, опрометчивость, неведение, мнение и всякого рода сомнение (одним словом, все, что чуждо верному и безошибочному одобрению[1]) Зенон противопоставил добродетели и мудрости.

[1] См. фрг. 61.

54. Цицерон. В защиту Мурены 61. Мудрец неподвластен мнениям[1], ни в чем не раскаивается, ни в чем не погрешает и никогда не меняет своего суждения.

Лактанций. Божественные установления III 4 [=] SVF III 553. И если, как учил Сократ, ничего нельзя знать, а вместе с тем, как учил Зенон, нельзя подчиняться мнениям, то вся философия исчезает.

Стобей. Эклоги II 7, 11 p. 112, 1 W. Мудрец ничто не принимает нетвердо (ἀσθενῶς)[2], но лишь прочно и устойчиво, вследствие чего и неподвластен мнениям... Стоики считают, что мудрец не раскаивается, ни при каких условиях не меняет своего суждения и не ошибается.

Ср. Цицерон. Первая Академика 77 (фрг. 59); Августин. Против академиков II 5, 11; Диоген Лаэртий VII 121.

[1] Opinari = δοξάζειν – имеет статус технич. термина. Ср. фрг. 624–625; SVF II 131.

[2] Технич. терми н, характеризующий состояние способности «одобрения», или «согласия» (см. фрг. 61), и всего разумного ведущего начала души; безошибочность суждений обеспечивается отсутствием «астении», энергичностью и крепостью соответствующих частей пневмы.

55. Цицерон. Вторая Академика 40. Весьма многое Зенон изменил и в этой третьей[1] части философии. Здесь он прежде всего сказал нечто новое о самих ощущениях, которые, как он считал, связаны с неким, так сказать, толчком (impulsio), полученным извне, который он называет φαντασία, а мы назовем visum[2] **[следует текст фрг. 61].**

[1] «Третьей частью» в данном случае названа логика.

[2] «Впечатление», или «представление»,— важнейший технич. термин стоической гносеологии. Чувственный образ, или первичный синтез чувственных данных, результат которого вернее передавать русским «впечатление», верифицируется затем в акте «одобрения», или «согласия»; с этого момента мы имеем дело с *разумно оформленным* содержанием первичного впечатления, или «представлением» (ср. фрг. 59). Таким образом, терминологически точнее передавать φαντασία αἰσθητική как «чувственное *впечатление*», а разумно оформленное «впечатление» второго порядка (φαντασία λογική) — как *«представление»*; к этому же разряду относится и «постигающее представление» (φαντασία καταληπτική). Эти оттенки смысла необходимо учитывать при передаче соотв. греч. и лат. терминов, хотя абсолютная корректность здесь, конечно, недостижима. У Аристотеля, вероятнее всего, заимствованы (см. фрг. 60 прим. 2) и сам термин φαντασία, и его этимология — от φῶς (свет) — О душе III 3 429 а 3 сл.; как зримость — Метеорологика I 6, 342 b 32; II 9, 370 а 15; как нечто среднее между αἴσθησις и ὑπόληψις — О душе III 3, 427 b 14; 428 а 5 сл. Но уже Платон (Софист 264 ab) называет представление соединением ощущения и мнения. По источнику своего образования впечатления, или представления бывают чувственные и нечувственные (одни возникают от чувственной предметности, другие — от нечувственной); по способу оформления — разумные и неразумные (у животных, соответственно, впечатления могут быть лишь чувственные и неразумные) (см. *Диоген Лаэртий* VII 51). См. также фрг. 60 прим. 6.

Второе значение термина (окончательно установленное, видимо, Хрисиппом) — «способность представления». Всего насчитывается четыре способности: представления (восприятия впечатлений), согласия (συγκατάθεσις), влечения, или импульса (ὁρμή), и, наконец, общей разумности (λόγος) (*Стобей.* Эклоги I 49, 34 p. 369, 5 сл. W. = фрг. 143 = SVF II 831 — вероятно, фрагмент из сочинения Ямвлиха «О душе»; ср. *Диоген Лаэртий* VII 159). «Способности» не нужно, конечно, представлять как δυνάμεις в аристотелевском смысле. В основе своей это состояния (ἕξεις) пневмы *ведущего начала*, по определению телесные (*Плутарх.* Об общих представлениях 45, 1084 ab). «Способности» не следует, далее, смешивать с *частями* души, одной из которых является само ведущее начало (см. фрг. 142–143).

56. Нумений фрг. 25, р. 70 des Places (Евсевий. Приготовление к Евангелию XIV 6, 13). Видя, какой известностью пользуется в Афинах «постигающее представление»[1],— а учение о нем и само название первым ввел Зенон[2],— Аркесилай стал бороться против него всеми доступными способами.

[1] «Постигающее представление» (φαντασία καταληπτική) – основной критерий безошибочного восприятия чувственных объектов. Из сопоставления двух свидетельств (*Диоген Лаэртий* VII 51 и *Аэтий* IV 8, 1 = SVF II 850) можно сделать вывод, что «каталептическое» представление возникает в ведущем начале души при помощи органов чувств и является разумно-оформленным (см. выше фрг. 55 прим. 2). См. также фрг. 60 прим. 1.

[2] То же самое утверждал Цицерон относительно термина κατάληψις (фрг. 60). Вполне вероятно, что Зенон первым ввел в систематическое употребление производные от глагола καταλαμβάνω; но сам глагол в схожем значении используется уже Платоном (Федр 250 d).

57. Гален. О наилучшей науке I p. 41 K. [Введенные Зеноном термины καταληπτόν, κατάληψις, καταληπτική φαντασία, ἀκατάληπτος, ἀκαταληψία порицаются как неаттические.]

58. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 236. Зенон говорит, что впечатление есть отпечаток (τύπωσις) в душе.

Там же 230. [Хрисипп] считал, что Зенон использовал слово «отпечаток» вместо «изменение» (ἑτεροίωσις)[1].

[1] Последний термин Хрисипп считал более адекватным (ср. *Диоген Лаэртий* VII 50). Но скорее всего Зенон, подобно Клеанфу (фрг. 484), пользовался традиционной метафорой «отпечатка на воске», которая восходит, вероятно, к Демокриту (*Феофраст.* Об ощущениях 51 = *Демокрит* фрг. 478 Лурье), используется Платоном (Теэтет 191 с сл.) и Аристотелем (О душе II 12, 424 а 17 сл.).

59. Цицерон. Первая Академика 18. Таким образом он[1] отрицал, что вообще нечто можно воспринять... если это, как определял Зенон, такое впечатление... которое так отпечаталось и запечатлилось от того, от чего оно произошло (tale visum... impressum effictumque ex eo unde esset), что не могло бы относиться к тому, от чего оно не произошло (это, как мы говорим, Зенон определил совершенно правильно)... так вот именно это Филон[1] подрывает и устраняет.

Там же 77. Кажется, [Аркесилай] спросил у Зенона, что случилось бы, если бы мудрец не мог ни воспринять ничего, ни подчиниться мнениям. Он, я думаю, ни о чем не будет иметь мнений, поскольку существует нечто такое, что он мог воспринять. Что же именно? Как раз представление. Какое же имен-

но? Вот как Зенон его определил: отпечаток, оттиск и образ того, что существует так, как оно существует (ex eo quod esset sicut esset impressum et signatum et effictum). Затем нужно выяснить, истинно такого рода представление или ложно[2]. И тут Зенон точно установил, что не может быть такого воспринятого представления, которое, происходя от того, что существует, вместе с тем могло бы происходить от того, что не существует[3].

Августин. Против академиков III 9, 18. Но посмотрим, что говорит Зенон: «Схвачено[4] и воспринято может быть лишь такое представление, которое не имеет общих признаков с ложным»[5].

Ср. Августин. Против академиков II 5, 11; 6, 14; Секст Эмпирик. Против ученых VII 248; 426; Пирроновы положения II 4; Диоген Лаэртий VII 50.

---

[1] Имеется в виду *Филон из Лариссы* (конец II – 1-я пол. I в. до н.э.), основатель 4-й Академии.

[2] Истинным или ложным в точном смысле слова может быть не впечатление, а лишь то высказывание (ἀξίωμα), которое выражает смысл данного впечатления (см. прим. к фрг. 61).

[3] Отсюда ясно, что первым и важнейшим свойством «постигающего впечатления», или «представления», является происхождение от существующего, т. е. от реальной предметности, действительно наличной в том виде, как она запечатлена и представлена судящей инстанции сознания. Постигающее впечатление, таким образом, само предстает как о б ъ е к т постижения в акте верификации соответствующего суждения (см. фрг. 60 и прим. 1–2; 6).

[4] См. фрг. 60 и 66.

[5] Ср. *Секст Эмпирик*. Против ученых VII 152: «Постигающее представление – это такое истинное представление, которое не могло бы оказаться ложным». Подобные формулировки лишь затемняют существо предмета. Проблема истинности / ложности представлений есть, в строгом смысле, проблема истинности или ложности высказываний (см. фрг. 61 прим. 1). В переносном же значении «истинность» представления есть то же самое, что и «каталептичность». Из сообщения Секста Эмпирика как будто следует, что школьная догма допускала существования истинных, но не постигающих представлений. Поскольку, однако, таковые случайно могут возникнуть лишь в результате бреда, умопомрачения и т.п. (Против ученых VII 247), когда нормальная познавательная способность человека повреждена или ослаблена, ясно, что подобным исключением легко

можно пренебречь. Более надежным представляется свидетельство Александра Афродисийского: «А истинные представления мы привыкли называть и сильными, и постигающими... непостигаемым [см. фрг. 60] же называем ложное, а из истинных – неясные» (О душе р. 71, 10 Bruns = SVF II 70 – мнение Хрисиппа). Возможно, разновидностью «неясных» представлений считалась «вероятность» (см. фрг. 624–625).

60. Цицерон. Вторая Академика 41. Но Зенон считал достоверными не все впечатления, а лишь те, которые обладают особым свойством «обнаруживать» те вещи, которые [в них] «представляются» (propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur)[1]. И поскольку такое впечатление само собой «распознается» (per se cerneretur), он назвал его «постигаемым» (comprehendibile)... – Вы согласны с этим? – Конечно,– сказал Аттик. – Ведь как иначе передать греческое καταληπτόν? – ... а когда оно уже принято и одобрено, он называл его «схватыванием» (comprehensio)[2],– наподобие тех вещей, которые можно схватить рукой. Отсюда-то он и вывел это название, а прежде в этой области никто его не употреблял. Да и вообще он использовал немало новых слов,– поскольку и говорил вещи новые. То, например, что было воспринято ощущениями, он и называл ощущением[3]. Если же нечто было воспринято так, что это представление нельзя уже поколебать разумом,– это он называл знанием (scientia), а если не так, то незнанием. Из последнего возникает мнение, которое неустойчиво и связано с ложным и непознанным[4]. **42.** Но «схватывание», о котором я сказал, он помещал м е ж д у знанием и незнанием, не причисляя его ни к добродетельным вещам, ни к порочным, но говорил, что лишь одному «схватыванию» следует доверять. Поэтому он доверял и чувствам,– ибо, как я сказал раньше, он считал, что «схватывание», возникшее на основе чувственных данных (comprehensio facta sensibus), является верным и надежным, и не потому, что оно схватывает все свойства вещи, а потому, что не упускает ничего из того, что ему доступно, и потому, что природа сама установила его как некую н о р м у з н а н и я и е с т е с т в е н н у ю о с н о в у (norma scientiae et principium sui), откуда в душах затем запечатлеваются общие представления о вещах (notiones rerum); а благодаря этим представлениям открываются не только сами основы, но и более широкие пути для овладения разумом[5]. [**далее следует текст фрг. 53**]

Секст Эмпирик. Против ученых VII 248. Постигающее представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от *реальъно наличной предметности* и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является (ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον... ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος)[6].

То же: Секст Эмпирик. Против ученых VII 426; Диоген Лаэртий VII 46; 50.

Ср. Секст Эмпирик. Против ученых VII 242 сл.; 402; Пирроновы положения II 4; Августин. Против академиков II 5, 11; 6, 14.

---

[1] Ср. SVF II 54 = Аэтий IV 12, 1: «Ведь подобно тому, как свет обнаруживает сам себя и все, что он охватывает, так и впечатление обнаруживает самое себя и то, что его вызвало (καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν)».

[2] Это чрезвычайно важное свидетельство Цицерона позволяет, хотя и не без труда, уточнить смысл понятий «постигающее представление» и «схватывание» («постижение»). Если Цицерон намеренно употребляет термин «*постигаемое* представление» (visum *comprehendibile*), которому, вне всякого сомнения, соответствует греч. φαντασία καταληπτή (ср. фрг. 353 прим. 1), то встает вопрос: сколько терминов использовалось для обозначения достоверного впечатления и каково соотношение между ними. По мнению *Хирцеля* (*R.Hirzel.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Teil II. De finibus. De officiis. Abt. 1. Leipzig, 1882, S. 175 f.), visum comprehendibile есть то же самое, что φαντασία καταληπτική. Καταληπτικόν, следовательно, имеет такое же пассивное значение, как и καταληπτόν. Хирцель справедливо отмечает, что термин φαντασία καταληπτή не встречается в раннестоических текстах и что «каталептическое» представление выступает в первую очередь как *объект* для оценивающей инстанции, поскольку «постижение», или «схватывание» (comprehensio = κατάληψις) есть фиксирование содержания «каталептического» впечатления (см. фрг. 59 и ниже, прим. 5). Это мнение, которое разделяет *Рист* (*J.M.Rist.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969, p. 136), справедливо, однако, лишь наполовину, ибо отрицает за «каталептическим» представлением всякую активность и делает бессмысленным сам термин φαντασία καταληπτική.

Вероятно, более продуктивна другая точка зрения, которой придерживаются (с различными оговорками) *Сэндбах, Грумах* и *Грэзер;* она позволяет объяснить сосуществование *двух* терминов (хотя один из них зафиксирован преимущественно в латинской версии) и со-

хранить *активное* значение понятия φαντασία καταληπτική. Речь идет о двух функциональных планах — пассивном и активном — «каталептического» впечатления: его принципиальная воспринимаемость для оценивающей инстанции обусловлена предварительным *активным* восприятием некоей реальной предметности (*F.H.Sandbach.* Phantasia kataleptike // Problems in Stoicism / ed. by A.A.Long. London, 1971, p. 10; 14). Иными словами, оба термина относятся к одному и тому же «впечатлению», ибо объектом «схватывания» (φαντασία καταληπτή) может быть только активно-«каталептическое» представление (*E.Grumach.* Physis und Agathon in der Alten Stoa. Berlin, 1932, S. 74–75). Если представление не может быть одобрено и является «непостигаемым» (φαντασία ἀκατάληπτος – *Секст Эмпирик* (Против ученых VII 415 сл.) и *Диоген Лаэртий* (VII 46) противопоставляют его «постигающему», т. е. «каталептическому»), это автоматически означает, что оно не было и «каталептическим».

Таким образом, будучи, с одной стороны, *объектом оценки* (и в этом смысле – καταληπτή), достоверное представление сохраняет, тем не менее, определенную *активность*. Оно является «каталептическим» (καταληπτική) тогда, когда «схватывает» некую реальную предметность (как она дана чувствам), с несомненной *ясностью и отчетливостью формирует и раскрывает свое собственное содержание* (*A.Graeser.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin–New York, 1975, S. 51). *Очевидность*, не оставляющая места сомнению,— второй (помимо происхождения от реально существующего) признак «каталептического» представления. Хотя термин ἐνάργεια практически не засвидетельствован для ранних стоиков (за исключением, вероятно, SVF I 346; 407), текст Цицерона, содержащий несомненные смысловые параллели, говорит в пользу того, что он мог употребляться достаточно регулярно (ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 257; 403). Нечто похожее мы находим у Эпикура, который прямо называл представление «очевидностью» (*Секст Эмпирик.* Против ученых VII 203). Постигающее представление — это представление «притягивающее», «поражающее» (πληκτική) (*Секст Эмпирик.* Против ученых VII 257; 403). Все это мог иметь в виду уже Зенон (см. *Секст Эмпирик* VII 248 сл.), а Хрисипп превратил в школьную норму: «Слово «представление» происходит от слова «свет». Ведь подобно тому, как свет обнаруживает сам себя и все, что он охватывает, так и представление обнаруживает самое себя и то, что его вызвало» (*Аэтий* IV 12, 1 = SVF II 54; см. выше, прим. 1; ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 162–163. См. также фрг. 55 прим. 2). Таким образом, по верному замечанию Хирцеля (S. 188), в содержательном отношении между «постигающим» представлением и «постижением» нет различия: они относятся друг к другу как потенция и энергия. Но именно в акте «согласия»,

приводящего к «постижению», «впечатление» окончательно становится разумно оформленным «представлением».

[3] См. фрг. 62.

[4] См. фрг. 67 сл.

[5] Путь к настоящему знанию идет от чувственного восприятия через постижение и опыт в сферу логических операций, где конечным критерием является «верный разум».

[6] Смысл определения ясен: «постигающее представление» должно возникать от некоей *наличной предметности* и не просто возникать от нее, но *адекватно* ее воспроизводить. Вопрос в другом: *как именно* налична эта предметность, т. е. какой класс предметности является объектом «постигающего представления». В конечном счете нужно определить, что́ обозначается термином τὸ ὑπάρχον (или ὑπάρχειν). Задача осложняется следующими обстоятельствами. 1) К сожалению, мы не знаем, как определял эти термины Зенон, и, по верному замечанию *Сэндбаха*, «определял ли он это вообще» (*F.H.Sandbach.* Phantasia kataleptike... p. 17). Поэтому реконструкции поддается только школьная догма времен Хрисиппа. 2) Согласно этой догме, применительно к постигающему представлению τὸ ὑπάρχον определяется как «то, что приводит к появлению постигающего представления» (*Секст Эмпирик.* Против ученых VII 426; VIII 85; XI 183; Пирроновы положения III 242); налицо petitio principii. 3) Наконец, в обиходном философском употреблении сам термин имеет несколько оттенков смысла: а) «существовать», «быть действительным» (в отличие от «казаться»); б) «наличествовать» («иметь место»); в) «сказываться о некоем субъекте».

Анализ контекстов показывает, что для обозначения *бестелесной* предметности достаточно устойчиво применяется термин τὸ ὑφιστάμενον / ὑφίστασθαι / ὑφεστάναι. Он используется, например, при нормативном определении бестелесного смысла (лектон) (*Секст Эмпирик* VIII 70; *Диоген Лаэртий* VII 63); границы тел «имеют место (ὑφεστάναι) лишь в понятии» (*Прокл.* Комментарий к «Элементам» Евклида p. 89 Friedlein = SVF II 488) и т.д. «Сущее» (τὸ ὄν) и τὸ ὑφεστός — различные роды предметности (SVF II 322). Бестелесное в отличие от сущего (телесного) налично в ином смысле, и это различие в целом ряде случаев фиксируется терминологически. Отсюда можно сделать вывод, что термин τὸ ὑπάρχον / ὑπάρχειν должен (по идее) использоваться для обозначения преимущественно *телесной* предметности (ср. фрг. 113; 141; SVF II 251). Правда, есть исключения. Термин τὸ ὑπάρχον / ὑπάρχειν иногда применяется и к бестелесной предметности, например, ко времени: только настоящее реально налично (ὑπάρχειν), тогда как прошедшее и будущее дано иным образом (ὑφεστάναι) (SVF II 509 сл.). Говорится и о «реальном наличии» бестелесных высказываний (*Секст Эмпирик* VII 38; VIII 85 ср. 10), —

но здесь, конечно, речь идет не об онтологическом статусе высказываний, а об их истинности (тем более, что в другом месте — VIII 258 — речь идет о полном отрицании «реального наличия» лектон). С другой стороны, «образование» земли передается словом ὑφισταμένη (SVF II 579). Таким образом, говорить о совершенно строгом словоупотреблении не приходится (о чем свидетельствует SVF II 202 а — тексты Александра Афродисийского и Иоанна Филопона — или SVF II 331 = *Секст Эмпирик* X 218: ἀσώματον αὐτὸν [sc. χρόνον]... ὑπάρχειν; ср. тж. SVF II 380).

Тем не менее, все сказанное позволяет (хотя и с некоторыми оговорками) присоединиться к мнению *Лонга*: «Я думаю или, вернее, я убежден, что основное значение термина ὑπάρχειν в стоицизме — «существовать», и в этом значении он строго применяется только к материальным объектам» (*A.A. Long*. Language and Thought in Stoicism // Problems in Stoicism, p. 91–92). Это мнение разделяют *Рист* (*J.M.Rist*. Categories and their Uses // Problems in Stoicism, p. 39) и *Грэзер* (Zenon, S. 52). Предположение *Адорно* (*F.Adorno*. Sul significato del termine ὑπάρχον in Zenone Stoico // Parola del Passato 12, 1967, p. 151–161), что ὑπάρχον обозначает предметность, наличную только в акте восприятия, неприемлемо: если бы (как справедливо отметил Лонг — p. 100 n. 72) такая предметность зависела от акта восприятия, она не могла бы служить отличительным признаком «постигающего представления». Итак, связь с реально (и объективно) существующим — определяющее свойство «постигающего впечатления», которое отличает его от прочих «впечатлений». В этом смысле Секст Эмпирик часто говорит о «критерии существования», или «наличия» (κριτήριον τῆς ὑπάρξεως — Против ученых VII 27; 31; Пирроновы положения I 21; II 14; ср. о квазиналичии «идей» — фрг. 65).

Таким образом, можно со значительной долей уверенности утверждать, что объект постигающего представления — та объективная и реально наличная телесная предметность, которая воспринимается чувствами. Иными словами, речь идет о *телесных* вещах, которые только и способны оказать *непосредственное воздействие* на органы чувств (ибо лишь тело может быть причиной в собственном смысле) и в силу этого стать объектом чувственного восприятия (ср. фрг. 55). Об этом недвусмысленно свидетельствует текст Диогена Лаэртия (VII 51): представления бывают нечувственные и чувственные (по источнику происхождения; первые воспринимаются мыслью, или разумом, и возникают от бестелесной предметности или такой, которая не может быть объектом чувственного восприятия; определенный же вид чувственных представлений возникает «от реально наличного (ἀπὸ ὑπαρχόντων) при нашем содействии и согласии». Это, вне всякого сомнения, и есть «постигающие представления».

Наконец, по верному замечанию *Риста* (Stoic Philosophy, p. 136–138), постигающее представление должно возникать не просто от

реально наличного и не просто в соответствии с реально наличным, но именно от данной конкретной (а не иной) предметности и в соответствии с нею. Итак, вся совокупность свидетельств склоняет к предположению, что сфера применения «постигающего представления» — это абсолютное «здесь и сейчас», не знающее иных измерений (и для стоического морального индивида все начинается и заканчивается в этом мире).

Таким образом, пафос стоической теории познания (или, во всяком случае, ее начального этапа) очевиден. Основная интуиция онтогносеологии Стои гласит: единичное прежде *общего* (это не касается, конечно, основополагающих законов познания, имеющих аподиктический и априорный характер). Если для Платона в первую очередь и в собственном смысле существует *общее и бестелесное,* то для стоиков — *индивидуальное и телесное,* а стало быть, *уникальное.* Ясно, что на вопрос: *«что» и, главное, «как» мы познаем,* стоики отвечали принципиально иначе, чем Платон: первые ориентируются на частное и неповторимое в предметности (не игнорируя, разумеется, общего), второй — на общее и повторяющееся. Начало настоящего (содержательного) познания — первичный синтез чувственных данных, а не созерцание вечных парадигм. Задача теории познания, которую создал Зенон, как раз и состояла в том, чтобы «схватить» индивидуальную предметность во всей ее уникальности. Эту задачу призвано было выполнить «каталептическое впечатление», или «представление»: как отпечаток на воске воспроизводит мельчайшие детали прототипа, так и «каталептическое представление» в мельчайших подробностях воспроизводит свое уникальное предметное содержание. Залогом действенности, т. е. *безошибочности,* этого механизма, или, другими словами, залогом способности «каталептического представления» выступать в качестве «критерия» служит *принципиальная неповторимость* чувственновоспринимаемой телесной предметности. По убеждению стоиков, не может быть двух *асболютно идентичных* «каталептических представлений», поскольку в сфере чувственновоспринимаемого невозможно найти две абсолютно одинаковые вещи: «Среди всех вещей нельзя найти ни двух одинаковых волос, ни двух похожих зерен» (*Цицерон.* Первая Академика 85 = SVF II 113). Ориентируясь на единичное, стоики предложили новую гносеологическую модель в качестве реальной альтернативы платонической гносеологии, причем (как показало будущее) альтернативы достаточно перспективной и, по меньшей мере, достойной тщательного обсуждения.

Тем не менее, остается все же открытым вопрос, может ли быть объектом «схватывания» (и, соответственно, содержанием представления) нечто такое, что не является объектом чувственного восприятия в данный момент. Школьная догма (сложившаяся, вероятно, уже после Зенона) не давала на этот вопрос однозначного ответа.

С одной стороны, «всякое постижение зависит от чувственного восприятия» (*Ориген.* Против Кельса VII 37 = SVF II 108); это означает, надо полагать, что «схватывается» исключительно содержание «постигающего представления». С другой стороны, согласно Диоклу Магнесийскому (*Диоген Лаэртий* VII 52 = SVF II 84), «постижение» может быть связано как с чувственной предметностью, так и с умопостигаемой (т. е. принципиально недоступной чувственному восприятию, но тем не менее телесной,— каковы, например, благо, бог, добродетель и т.п.); однако здесь, вероятно, нельзя исключать и случай некорректного употребления термина.

61. Цицерон. Вторая Академика 40. С этими «образами» (visa) — или, так сказать, с «чувственно воспринятым» (accepta sensibus) — Зенон соединил одобрение души[1]: оно, утверждает он, в нашей власти и произвольно (in nobis posita et voluntaria)[2].

---

[1] Assensio = συγκατάθεσις (от συγκατατίθεμαι / τίθημι) — «одобрение», или «согласие», технич. термин стоической гносеологии, введенный Зеноном. Принципиально важно, что «одобряется» или отвергается не чувственное впечатление непосредственно, а *высказывание*, которое передает *смысл* соответствующего «впечатления», или «представления»: οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς *λόγον* (τῶν γὰρ *ἀξιωμάτων* εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις) (*Аркесилай* у Секста Эмпирика. Против ученых VII 154, ср. συγκατάθεσις *ἀξιώμασι* — SVF III 171). Таким образом, способность «согласия» реагирует не на физическую сторону впечатления, а на его смысл (ср. *Платон.* Теэтет 186 d). Отсюда следует, что «истинным» или «ложным» впечатление может называться лишь в переносном и несобственном значении, поскольку квалификация «истинный» / «ложный» применима только к бестелесным высказываниям (*Секст Эмпирик* VIII 10; о различии между телесной «истиной» и бестелесной «истинностью» — там же VII 38 сл.). Итак, проблема «истинности» представлений есть в строгом смысле проблема истинности высказываний (т. е. соответствия значения высказывания той реальности, которую оно описывает). Свой окончательный нормативный вид все эти положения приобрели, вероятно, лишь в сочинениях Хрисиппа.

[2] Лат. quod in nobis соответствует греч. τὸ ἐφ' ἡμῖν. Этим термином (заимствованным, вероятно, у Аристотеля — напр., Никомахова этика III 5, 1112 a 31) передается способность разума к самоопределению сперва на гносеологическом уровне; в этике эта автономия познающего субъекта приобретает моральный оттенок. Приведен-

ное мнение Зенона позволяет прояснить взаимное отношение «постигающего представления», «согласия» и «постижения». Механизм возникновения «согласия» можно понимать двояко: 1) каталептическое «впечатление» как бы автоматически провоцирует «согласие», «побуждает нас к нему» (*Секст Эмпирик.* Против ученых VII 405); 2) никакое впечатление не является определяющей причиной «согласия» (*Плутарх.* О противоречиях у стоиков 47, 1055 f). Первое толкование неприемлемо по следующим соображениям. Если «представление» активно, а субъект пассивен, то определенный вид «представлений» должен действовать на него с железной необходимостью: в таком случае заблуждения можно было бы программировать. Несомненно, далее, что Зенон стремился сохранить автономию разума, от которой прямо зависит моральное достоинство человека: *объективное содержание* представлений, разумеется, не в его власти, но он безусловно способен принимать или не принимать их (см. *Секст Эмпирик* VIII 397 сл.). Именно это Эпиктет впоследствии назовет «властью над представлениями».

Итак, «согласие» есть по преимуществу то, «что от нас зависит» (SVF II 981; *Цицерон* Первая Академика 37),– в том смысле, что оно зависит *исключительно* от нас. Поэтому порой даже каталептическое представление может не получить «согласия»,– тогда именно, когда этому препятствуют добавочные обстоятельства, не относящиеся к структуре самого механизма восприятия. Когда Геракл показал Адмету Алкесту, выведенную из подземного царства, Адмет не поверил этому, хотя, несомненно, имел безошибочное «каталептическое представление», что перед ним именно Алкеста (*Секст Эмпирик* VII 254 сл.). Таков смысл позднейшей добавки (возможно, Антипатра из Тарса или Посидония) к определению «постигающего представления»: «и ему ничто не препятствует» (καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα – *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 253). Отсюда же следует, что «согласие» может быть дано и на «некаталептическое представление», возникающее от несуществующего,– тогда образуется ложное мнение – δόξα (*Диоген Лаэртий* VII 46, ср. *Секст Эмпирик* VII 151; SVF III 548 etc.).

Из сказанного ясно, что данное Секстом Эмпириком определение «постижения» как «согласия со стороны постигающего представления» (καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις – VII 151 ср. XI 182) есть искажение школьной догмы и что более надежной является формулировка Александра Афродисийского: «постижение есть согласие на такие [т. е. каталептические] представления» (κατάληψιν εἶναι τὴν ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν – О душе p. 71, 10 sq. Bruns = SVF II 70) – с поправкой на то, что одобряются не сами представления, а соответствующие высказывания (см. прим. 1).

62. Диоген Лаэртий VII 52. Чувственным восприятием... называется «схватывание», совершаемое при участии органов чувств[1].

Ср. Цицерон. Вторая Академика 41.

[1] Следует иметь в виду чрезвычайно широкое значение термина «чувственное восприятие» («ощущение»): в том же тексте Диогена Лаэртия (ср. SVF II 850) это — поток пневмы, направленный к органам чувств, само устроение этих органов, наконец, «схватывание» (Арним выбрал это последнее из-за его несомненного сходства с определением в тексте Цицерона); кроме того, «ощущение» связано (правда, не до конца ясным образом) и с «согласием» (см. SVF II 72 сл.).

63. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 355. Эпикур всякое чувственное восприятие считал устойчивым, а стоик Зенон проводил здесь различие.

Цицерон. О природе богов I 70. Аркесилай, выступая против Зенона, утверждал, что всякое чувственное восприятие ложно. Зенон же считал ложными не все впечатления, а только некоторые.

64. Секст Эмпирик. Против ученых VII 373. Память — это накопление представлений[1].

[1] По мнению *Пирсона* (р. 67), принятому Арнимом, эти слова, высказанные в полемике между Хрисиппом и Клеанфом, принадлежат Зенону.

65. Стобей. Эклоги I 12, 3 р. 136, 21 W. Мысленные конструкты [отвлеченные общие представления] (ἐννοήματα), по их [Зенона и его последователей] словам,— не реальный предмет и не качество; это «как бы» предметно и качественно определенные «грезы» (φαντάσματα)[1] души. А более ранние авторы называли их «идеями». К этим «грезам» относятся, например, идеи людей [вообще], лошадей, всех животных и вообще всего, что только можно представить. Такие идеи, по мнению философов-стоиков, не имеют причины для существования (ἀνύπαρκτοι), и в создании этих мыслительных конструктов участвуем мы сами, а смыслы (которые они также называют «обозначениями»), получаем произвольно (καὶ τῶν μὲν

ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν)[2].

Аэтий I 10, 5 = SVF II 360. Стоики, последователи Зенона, называли наши мысленные конструкты «идеями».

Диоген Лаэртий VII 61. Мысленный конструкт – это греза мысли, не сущее и не качество, но «как бы» нечто сущее и «как бы» качество,– подобно видению лошади, которой на самом деле нет (ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος).

---

[1] См. также SVF II 54.

[2] Перевод по смыслу. Примечание Арнима (ad loc. SVF I p. 19): «последней фразы не понимаю». Эта фраза всегда вызывала затруднения, и до сих пор не существует общепринятой версии ее перевода (см. специальный экскурс о фрагменте – *A.Graeser.* Zenon... S. 69–78). Несколько вариантов перевода:

1) *E.Zeller. Die Philosophie der Griechen III 1⁵, S. 80–81:* Die Gedanken seien in uns, die Bezeichnungen gehen auf die Dinge.

2) *A.Graeser. Zenon...* S. 76–77: An den Gedanken (d.h. den psychologischen Entsprechungen zu den Wortbedeutungen – den Vorstellungen, die wir mit dem Sinn eines Terminus verbinden) hat unser Denken Anteil, die Wortbedeutungen gehören zu den Apellativa.

3) *Hülser.* Und dass wir wohl an den Gedankenbildern teilhaben, dass aber die Gegenstände, die man mit Apellativen bezeichnet, Kasus erlangen.

4) *A.Long – D.Sedley. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1, Cambridge, 1988, p. 179:* And what we «participate in» is the concepts, while what we «bear» is those cases which we call «apellatives».

Общий смысл всего пассажа таков. Вслед за Антисфеном с его крайним номинализмом (знаменитое «О Платон! Лошадь я вижу, а лошадности не вижу» – *Симпликий.* Комментарий к «Категориям» Аристотеля 208, 30–31; 211, 17 f. Kalbfl.) стоики считали, что хотя отвлеченные мысленные конструкты (за исключением откровенного вымысла вроде химер и кентавров) и являются объективно спровоцированной предметностью сознания, для них невозможно указать реальный конкретный денотат, и они, следовательно, не имеют вещественной причины для своего возникновения. Речь идет о том, что в принципе невозможно указать вещественный коррелят смысла, выражаемого словами «лошадь вообще». Общее понятие как предикат индивидуальной вещи не имеет самостоятельного, субстанциального существования. Однако подобный смысл может существовать в сознании как получаемое индуктивным путем «общее представление» (ἔννοια), или «обозначение», выражающее общее качество

(προσηγορία) (школьное определение – *Диоген Лаэртий* VII 58), т. е. как логический субъект высказывания (πτῶσις), значимый лишь в качестве средства для проведения отвлеченных логических операций. Этот субъект (и соответствующее ему «обозначение»), имеющий лишь отвлеченное «общее» значение, может быть отнесен к различным и совершенно не связанным друг с другом денотатам, что равносильно отсутствию определенного денотата (например, «Сократ» или «собака» как отвлеченные обозначения – *Секст Эмпирик*. Против ученых VIII 84; XI 29). Из всего изложенного следует, что содержание чистых смыслов («лектон») не должно выходить за пределы возможного опыта (как чувственного, так и интеллектуального, ср. фрг. 494). Стоики, как показывают логические тексты (сгруппированные преимущественно под именем Хрисиппа), все же не могли полностью освободиться от влияния платонических и особенно перипатетических парадигм; поэтому их позиция не совпадала с крайностями кинического номинализма и скорее представляла собой нечто среднее между крайним номинализмом и концептуализмом.

По поводу последней фразы следует заметить, что Стобей, во-первых, приписывает стоикам академическую терминологию (*Симпликий*. Комм. к «Категориям» 209, 11–14: ἐκάλουν δὲ τὴν ποιότητα καὶ ἕξιν οἱ ἀπὸ Στοᾶς, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας ἀπὸ τοῦ ἔχεσθαι τὰς ἕξεις ἑκτὰ ἐκάλουν, ὥσπερ τὰ ἐννοήματα *μ ε θ ε κ τ ι κ ὰ* ἀπὸ τοῦ *μ ε τ έ χ ε σ θ α ι* καὶ τὰς πτώσεις *τ ε υ κ τ ὰ ς* ἀπὸ τοῦ *τ υ γ χ ά ν ε σ θ α ι*); во-вторых, он приписывает им отождествление понятий πτῶσις и προσηγορία, тогда как в стоической системе первое есть понятие логико-семантического плана (плана чистых смыслов – «лектон»), а второе – фонетико-грамматического (см. *Плутарх*. Платоновские вопросы 1009 с).

66. Цицерон. Первая Академика 144. Согласно Зенону, вы ничего не знаете. «Как же так?» – спросишь ты,– ведь мы настаиваем, что даже и немудрый многое воспринимает». – Но при этом вы утверждаете, что только мудрец что-то з н а е т. Это Зенон объяснял с помощью жеста. Так, показывая открытую ладонь с растопыренными пальцами, он говорил: «Вот это впечатление»; затем, слегка согнув пальцы: «Это согласие»; наконец, плотно сжав пальцы в кулак: «А это постижение» [«схватывание»]. Руководствуясь этим подобием, он и дал этой вещи название, которого прежде не было – κατάληψις. А когда, наконец, протянув левую руку, он сильно сжимал ею правый кулак, то говорил, что знание – это нечто такое, чем никто не владеет, кроме мудреца[1].

---

[1] Ср. фрг. 59–60; 75.

67. Секст Эмпирик. Против ученых VII 151. Мнение – это слабое и ошибочное согласие.

68. Цицерон. Вторая Академика 41 [=] 60. Если нечто было воспринято так, что это представление нельзя уже поколебать разумом, это он называл знанием, а если не так,– то незнанием.

Стобей. Эклоги II 7, 5 р. 73, 19 W. Знание – это прочное постижение, неколебимое разумом (ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου)[1].

Там же II 7, 11 р. 111, 20. Незнание – переменчивое и ослабленное согласие.

Секст Эмпирик. Против ученых VII 151. Знание – это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом (ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου).

Диоген Лаэртий VII 47. Они говорят, что знание – это прочное постижение или такое состояние (ἕξις)[2] в принятии представлений, которое неколебимо разумом.

---

[1] Ср. фрг. 411 прим. 2

[2] Технич. термин, обозначающий любую структуру как определенное состояние пневмы; см. фрг. 99.

69. Цицерон. Вторая Академика 42 [=] 60. Но «схватывание»... он помещал между знанием и незнанием, не причисляя его ни к добродетельным вещам, ни к порочным.

Секст Эмпирик. Против ученых VII 151 [=] SVF II 90. Стоики утверждали, что есть три связанные между собой вещи: знание, мнение и находящееся между ними постижение.

Ср. VII 153.

70. [Герон Александрийский] Определения 137, 4 (IV р. 156/158 Heiberg) = 68 Диоген Лаэртий VII 47.

71. Диоген Лаэртий VII 23. Зенон говорил, что при овладении знаниями нет ничего вреднее мнения.

72. Схолии к Дионисию Фракийскому р. 118, 15 Hilgard. Как ясно говорит и Зенон, «умение [искусство, наука] – это настрой, указывающий путь (ἕξις ὁδοποιητική)», то есть такой, который производит нечто, пользуясь определенным путем и способом (δι᾽ ὁδοῦ καὶ μεθόδου)[1].

[1] Очень похожее определение Олимпиодор приписывает Клеанфу (Комментарий к «Горгию» 12, 1 p. 69, 26 Westerink, ср. *Квинтилиан* Наставление оратору II 17, 41). «Умение», или «искусство» (τέχνη = ars),— частный, обыкновенно практически-ориентированный вид знания (см. фрг. 73); приблизительно так же рассматривал искусство Аристотель (Метафизика I 1, 981 а 1 сл.; Никомахова этика VI 4, 1140 а 1 сл.).

73. Олимпиодор. Комментарий к «Горгию» Платона (12, 1 p. 70, 7 Westerink). Зенон говорит, что умение [искусство, наука] — это упорядоченная совокупность постижений (σύστημα ἐκ καταλήψεων), сообразованных с некоей полезной для жизни целью.

То же определение: Лукиан. Парасит 4; Секст Эмпирик. Против ученых I 75; II 10; VII 109, 182, 373; Пирроновы положения II 188, 241, 251; Квинтилиан. Наставление оратору II 17, 41; Цицерон. О пределах добра и зла III 18; О природе богов II 148; Первая Академика 22; SVF II 94.

Ср. SVF II 93–97.

2. 2. Риторика

74. Диоген Лаэртий VII 55. Звук [голос] — это сотрясаемый воздух[1].

Евстафий. Комментарий к «Илиаде» (XVIII 506) vol. IV p. 237 van der Valk. В этом месте Гомер, говоря о громкогласных вестниках, словно предвосхитил Зеноново определение звука: звук [голос] — это сотрясаемый воздух.

[1] Учение о звуке, или обозначающем (т. е. фонетика, грамматика и отчасти поэтика), по школьной классификации относилось не к риторике, а к диалектике (*Диоген Лаэртий* VII 43–44; 55).

75. Секст Эмпирик. Против ученых II 7. Вот почему и Зенон Китийский, когда его спросили, чем отличается диалектика от риторики, ответил, сжав кулак и вновь разжав: «Вот чем!»; сжатым кулаком он показал округленность и краткость диалектики, а раскрытой рукой с растопыренными пальцами изобразил широту [т. е. нестрогость] риторической способности.

Цицерон. О пределах добра и зла II 17. Так вот, говорю я, каково мнение стоика Зенона. Вся область применения слова делится, как это было и у Аристотеля, на две части; при этом риторика, говорил Зенон, напоминает раскрытую ладонь, а диалектика – сжатый кулак. Это значит, что риторы более пространно излагают те вещи, которые диалектиками выражаются сжато.

Цицерон. Оратор 32, 113. Небезызвестный Зенон, основатель учения стоиков, обыкновенно пояснял различие между этими науками (artes) с помощью руки: вот,– говорил он, сжав пальцы в кулак,– диалектика, а эта ладонь,– раскрытая и с раздвинутыми пальцами,– напоминает красноречие.

Квинтилиан. Наставление оратору II 20, 7. Итак, есть два вида речевого выражения: пространный, именуемый риторикой, и сжатый, именуемый диалектикой. Зенон связывал их друг с другом так: один, по его словам, напоминает сжатый кулак, другой – раскрытую ладонь[1].

---

[1] Для стоиков различие между риторикой и диалектикой (в данном случае – формальной логикой) сводилось к тому, что риторика использует неканонично построенные силлогизмы для выражения тех же самых смыслов. На том же примере Зенон объяснял, что такое постижение (фрг. 66 ср. 60).

76. Цицерон. О пределах добра и зла IV 7 [=] SVF II 288. Всем этим видом речи [риторикой] Зенон и его ученики или не смогли заниматься, или не захотели, и попросту оставили его в небрежении.

77. Цицерон. Письма к близким IX 22, 1–2. Люблю скромность или, скорее, свободу в речах. Но того же мнения придерживался и Зенон, человек – готов поклясться – острого ума, хоть у нашей Академии с ним большая распря. Итак, говорю я, стоики полагают, что каждая вещь должна называться своим именем. Рассуждают они так: в сказанном нет ничего непристойного, ничего позорного. Ведь если в непристойности и есть какой-то грех, то он либо в вещи, либо в слове, а третьего нет. В вещи этого нет. Поэтому о самой вещи говорят не только комедии... но даже и трагедии... Итак, ты видишь, что хотя предмет один и тот же, ничего позорного здесь нет, поскольку слова не одни и те же. Значит, позорное не в

вещи, а еще меньше – в словах. Но если то, что обозначается словом, не позорно, то слово, которое обозначает, тем более не может быть позорным... Итак, позорное не в слове,– а что его нет в вещи, я уже показал. Значит, его нет ни в чем.

Цицерон. Об обязанностях I 128. И в самом деле, не нужно слушать киников и тех стоиков, которые почти не отличались от киников: они упрекают и высмеивают нас за то, что мы обзываем постыдными словами вещи непостыдные, а постыдные вещи называем их собственными именами. Разбой, обман, прелюбодеяние – дело позорное, но называется вполне пристойно. Способствовать деторождению – дело нравственно-прекрасное, а по названию – непристойное. Те же философы рассматривают в связи с этим вопросом и многое другое, противное стыдливости.

78. Плутарх. О противоречиях у стоиков 8, 1034 е. Тому, кто сказал:

Быстро о том не суди, в чем мненья обоих не слышал[1],–

Зенон возражал, используя такое рассуждение. Или первый привел исчерпывающие доводы – тогда нет нужды слушать второго, потому что искомое найдено. Или же он их не привел (не явился по вызову суда или, отвечая, отделался невнятностью[2],– это все равно). Значит, он либо привел доказательства своей правоты, либо не привел. Итак, в любом случае нет нужды выслушивать второго.

---

[1] Букв. «никогда не выноси решения, не выслушав обе стороны». Поговорка неизвестного происхождения, приписывавшаяся то Фокилиду (*Псевдо-Фокилид* 87 Young), то Гесиоду (*Цицерон.* Письма к Аттику VII 18, 4).

[2] Букв.: «верещал по-птичьи» (возможно, намек на Диогена Синопского – *Диоген Лаэртий* VI 27).

79. Квинтилиан. Наставление оратору IV 2, 117. Слова, как считал Зенон, должны выражаться так и окрашиваться чувствами.

80. Плутарх. Фокион 5 [=] 304. По словам Зенона, философ должен рассуждать, пропитав слово умом.

81. Диоген Лаэртий VII 18. Отделанные и лишенные погрешностей речи он сравнивал с александрийскими серебряными: они и на вид хороши, и отчеканены как настоящая монета, но стоят от этого не больше. А речи противоположного свойства подобны аттическим тетрадрахмам: грубо рубленные и с погрешностями, а стоят подчас больше изящно отделанных.

82. [Зонара] Лексикон, под словом σολοικίζειν col. 1662. Солецизм – это простонародная невоспитанность не только в речи или слове, но и во внешнем облике,– когда, как говорит Зенон, кто-нибудь неряшливо одевается, неаккуратно ест или некрасиво прогуливается.

То же: Кирилл. Лексикон (Cramer. Anecd. Paris. IV p. 190).

83-84. Анонимный трактат «Риторическое искусство» (Spengel. Rhet. gr. I 434, 23). Определение Зенона: рассуждение (διήγησις) – это разъяснение предмета с точки зрения того, кто излагает; пример (παράδειγμα) – это обращение к чему-то прежде случившемуся и похожему на то, что обсуждается в данный момент.

3. ФИЗИКА

3. 1. Начала и элементы. Телесное и бестелесное. Причинность

85. Диоген Лаэртий VII 134 [=] 493; SVF II 300; SVF III Архедем фрг. 12. По их мнению, есть два начала (ἀρχαί) мироздания[1] – действующее и испытывающее воздействие (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). То, которое испытывает воздействие,– это бескачественная сущность (ἄποιος οὐσία), или вещество (ὕλη). А действующее – это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение[2] Зенон Китийский излагает в книге «О сущности»...

[*Ср.: Диоген Лаэртий VII 134 = SVF II 299 (Посидоний фрг. 5 Edelstein–Kidd).* Начала (ἀρχαί) отличаются от элементов (στοιχεῖα): первые не рождаются и не погибают, вторые же погибают при воспламенении. Кроме того, начала бестелесны и

лишены формы (ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους), элементы же обладают формой[3].]

Аэтий I 3, 25 (DDG p. 289). Зенон, сын Мнасея, из Кития считал началами бога и вещество, причем первый есть источник действия, а второе испытывает воздействие; элементов же существует четыре.

Ахилл. Введение к Арату 3, 124 е. Зенон Китийский говорит, что началами мироздания являются бог и вещество, причем бог — начало действующее, а вещество — то, что подвергается воздействию (τὸ ποιούμενον). Из этих двух начал возникают четыре элемента.

Ср. Филон Александрийский. О промысле I 22; Феодорит Кирский. Врачевание эллинских недугов IV 12.

---

[1] Τὸ ὅλον, технич. термин, обозначающий космос как целостную структуру со всем ее содержимым.

[2] Ср. *Платон.* Теэтет 156 а; Софист 247 de; но утверждать, что эта формулировка восходит к указанным текстам Платона, было бы, разумеется, слишком рискованно.

[3] Этот принципиально важный текст Арним относит к Хрисиппу (SVF II 299). При наличии двух вариантов чтения: «начала бестелесны» и «начала являются телами» (так в большинстве надежных рукописей), по смысловым соображениям предпочтительнее все же первый вариант, которого придерживается и сам Арним и который косвенно подтверждается параллелью ἀσωμάτους... καὶ *ἀμόρφους*. Речь, таким образом, идет о том, что в стоическом космосе невозможно представить себе изолированное физическое существование двух начал. Актуально они существуют как смесь бога-логоса и протосубстрата, и разделить их можно только в понятии; на этом особенно настаивал Посидоний (фрг. 92 Edelstein–Kidd). Аргументация Посидония может быть реконструирована следующим образом: 1) «бескачественная сущность», или «бескачественное вещество», всегда реально существует в определенной форме и качестве; 2) следовательно, «бескачественное вещество» и актуально сущий субстрат (т. е. соединение пассивного протовещества с оформляющим активным началом) могут быть различены только «мысленно» (ἐπινοίᾳ μόνον); 3) значит, активный принцип и протовещество также могут быть различены лишь «мысленно» (ср. SVF II 307–308: первопричина мироздания «дана неотделимо от вещества» — ἀχώριστον δὲ [ὑφεστάναι] τῆς ὕλης; ср. тж. SVF II 309; ниже, фрг. 87). Отсюда следует, что «бескачественность» в стоической космологии есть не что иное, как способность (всегда актуальная!) существовать в (*бесконечно разнообразно*) окачество-

ванном и оформленном (благодаря активному началу) виде (ср. тексты Халкидия, фрг. 87–88).

Косвенное подтверждение позиции Посидония мы находим в тексте Галена (SVF II 409 = *Гален.* Комментарий к трактату Гиппократа «О природе человека» I vol. XV p. 30 K.): «Древние путали то и другое, так и не придя к ясному пониманию различия между началом и элементом, поскольку считали возможным использовать название «элемент» и применительно к началам. Но между этими двумя предметами существует очевидное различие: один из них [элементы] – это мельчайшая часть целого, а другой [начала] – *то, на что мысленно можно поделить эту мельчайшую часть* (εἰς ὃ διέλῃ τις κατ᾽ ἐπίνοιαν αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐλάχιστον)». См. ниже, фрг. 103.

Трудно сказать, насколько мнение Посидония соответствовало букве раннестоической догмы. Возможно, первоначальная позиция Зенона (и даже Хрисиппа) была более «реалистической» (в духе досократиков), а Посидоний был первым, кто решил поправить неудачные формулировки. В пользу «реалистической» формулировки («начала телесны») в свое время выступали такие авторитеты, как Целлер, Шмекель и Поленц; она и сейчас имеет своих адептов (*A.Long, D.Sedley.* The Hellenistic Philosophers. Vol. 1, Cambridge, 1988, p. 274). Но вполне возможно, что чтение «начала бестелесны» было аутентичной раннестоической нормой, искаженной затем в рукописной традиции ради мнимого соответствия «духу» стоического учения. К этому последнему выводу открыто или молчаливо присоединяются Арним, Эдельштайн и Кидд, Христенсен, Грэзер, Форшнер, Дюо и др., полагая, что стоическое «начало» – чисто функциональное понятие, которому не соответствует никакой реальный денотат и которое в таком качестве бестелесно. Реальные же физические различия возникают только на уровне элементов. При таком подходе «начала» должны пониматься номиналистически – не как субстанции, а как принципы (прежде всего, мыслительные) организации сущего,– ибо противоположный взгляд обрек бы стоическую космологию на непреодолимый дуализм почти платоновского типа. Нельзя не признать, однако, что дуализм формы и субстрата в «снятом» виде несомненно присущ стоической онтологии, в которой он так и не был до конца преодолен.

86. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 290 [=] SVF II 316. Многие, впрочем,– например Зенон и Хрисипп – отличают вещество (silva) от сущности (essentia). Вещество, по их мнению, это то, что составляет основу всего обладающего качествами; сущность же – это первовещество (prima silva), то есть древнейшая основа (fundamentum)[1] всех вещей,

по природе лишенная облика и формы[2]. Например, медь, золото, железо и тому подобное — это вещество тех предметов, которые из этих металлов изготовляются, но не их сущность. А то, что служит причиной существования как этих, так и прочих вещей,— это и есть субстанция (substantia).

[1] = ὑποκείμενον, субстрат, первая позиция в сетке стоических «категорий» (SVF II 369 сл.).

[2] На стоическую концепцию протовещества, возможно, оказали влияние формулировки Аристотеля (Метафизика VII 3, 1029 а 20 сл.). Халкидий использует для обозначения бескачественной сущности два термина — essentia и substantia.

87. Стобей. Эклоги I 11, 5 а, р. 132, 26 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 20 Diels). Вот мнение Зенона. Сущность — это первовещество (πρώτη ὕλη) всего существующего; как целое, она вечна и не становится ни больше, ни меньше. Напротив, ее части не остаются всегда одними и теми же, но разделяются и сливаются. По ней распространяется мировой логос (τοῦ παντὸς[1] λόγος), который некоторые называют судьбой (εἱμαρμένη),— подобно тому, как семя распространяется в детородном органе.

Епифаний. Против ересей I 5 (DDG р. 588). Так считает и Зенон, утверждая, подобно другим учениям, что вещество совечно (σύγχρονον) богу; а судьба — это порождение, благодаря которому все управляется и претерпевает воздействие.

Диоген Лаэртий VII 150 [=] SVF II 316. Сущность, по их словам,— это первовещество всего существующего (τῶν ὄντων ἁπάντων... πρώτη ὕλη)... как говорит... Зенон {...} [Термины] «сущность» и «вещество» имеют двойное значение — применительно ко всему в целом и применительно к частям. Сущность, или вещество всего, не увеличивается и не уменьшается, а в частях и увеличивается и уменьшается.

[*Ср. Халкидий. Комментарий к «Тимею» 294:* Стоики утверждают, что бог — это то же самое, что и вещество, или, пожалуй, бог — неотъемлемое качество вещества, по которому он распространяется как семя по детородному органу.]

[1] Τὸ πᾶν, «целое» — технич. термин, обозначающий космос как целостное мироздание (τὸ ὅλον) в сочетании с окружающей пустотой.

88. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 292. Затем Зенон говорит, что эта самая сущность конечна (finita) и является единой общей субстанцией всего существующего; вдобавок она делима и постоянно меняется. А именно, части ее претерпевают перемены, но при этом не исчезают – так, чтобы из существующего превратиться в ничто. Но подобно тому, как, например, у вещества бесконечно разнообразных восковых фигур нет ни собственной формы, ни облика, ни вообще какого-либо определенного собственного свойства, – так, полагает он, нет их и у вещества, которое составляет основу всех вещей. Напротив, оно постоянно и неразрывно соединяется с каким-нибудь новым свойством. И поскольку у него нет ни рождения, ни гибели (оно не возникает из несуществующего и не превращается в ничто), в нем от века присутствуют пневма[1] и жизненная сила, которые разумно направляют его – иногда все в целом, иногда по частям. Это и есть причина столь многочисленных и существенных перемен, происходящих в мире. Далее, говорит он, эта движущая пневма – не природа, а душа[2], и к тому же разумная; оживляя чувственный мир, она украшает его и придает ему ту привлекательность, которая в нем сейчас проявляется. Этот мир, вдобавок, они называют живым существом и богом.

---

[1] Spiritus = πνεῦμα

[2] Ошибка Халкидия: пневма и есть природа (SVF II 1133).

89. Стобей. Эклоги I 13, 1 р. 138, 14 W. А Зенон говорит, что причина (αἴτιον) – это то, вследствие чего [нечто происходит] (τὸ δι ᾽ ὅ), а то, причиной чего она является,– это результат (συμβεβηκός)[1]. Далее, причина – это тело, а то, причиной чего она является – предикат (κατηγόρημα). Невозможно, чтобы причина была налична, а то, причиной чего она является, отсутствовало. Все сказанное имеет следующий смысл: причина есть то, благодаря чему нечто возникает,– как, например, благодаря разумности (φρόνησις) возникает способность быть разумным (τὸ φρονεῖν), благодаря душе – жить, а благодаря рассудительности – быть рассудительным. Ибо невозможно не проявлять рассудительность в каких-то вещах, обладая рассудительностью, не жить, обладая душой, или не быть разумным, обладая разумностью.

Ср. Секст Эмпирик. Против ученых IX 211; SVF II 336; 340–341.

---

[1] И терминология, и трактовка причинно-следственной связи как внутренней и необходимой выдают явное влияние Аристотеля (Физика II 3, 194 b 16 сл.).

90. Цицерон. Вторая Академика 39. К тому же Зенон расходился с ними [перипатетиками и академиками] в следующем: он ни в коем случае не допускал, чтобы нечто могло испытывать воздействие от природы, не причастной телу... и чтобы или воздействующее, или испытывающее воздействие могло быть не телом[1].

[*Ср. формулировку Клеанфа фрг. 518; SVF II 336.*]

---

[1] Согласно школьной догме, «тело» есть вещественный объект, имеющий три измерения (SVF II 357).

91. Аэтий I 5, 16 (DDG p. 313). Стоик Зенон называет цвета (χρώματα) первичной оформленностью (σχηματισμός) вещества[1].

[Гален] История философии 27 (DDG p. 616, 2). А стоик Зенон считал цвета окраской вещества.

---

[1] Вероятно, потому, что свет и цвет в первую очередь воспринимается чувствами. Ср. соотв. эпикурейскую теорию (как возможное возражение) – *Лукреций* О природе вещей II 788 сл.

92. Гален. Комментарий к трактату Гиппократа «О соках» I vol. XVI p. 32 K. Зенон Китийский считал, что сущности пребывают в таком же всеобщем смешении, как и качества[1].

---

[1] Речь идет о т. н. «всеобщем смешении» (μῖξις, κρᾶσις δι᾽ ὅλου) основных элементов в масштабе мироздания, чем обеспечивается, в зависимости от пропорций «смеси», качественное разнообразие пневматических структур, наличных в мире (см. фрг. 102).

93. Стобей. Эклоги I 8, 42 p. 104, 7 W. Зенон говорит, что время – это мера протяженности (διάστημα) движения; оно же есть мера и критерий (κριτήριον) быстроты или медленно-

сти отдельных движений. Сообразно времени все возникает, завершается и существует[1].

[*Ср. Варрон. О латинском языке VI 3:* Время, по их словам,— это мера протяженности (intervallum = διάστημα) движений мира.]

Ср. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 350, 14 Kalbfl.

---

[1] Согласно школьной догме (сложившейся, видимо, после Зенона), только настоящее время реально налично (ὑπάρχειν), тогда как прошедшее и будущее дано иным образом (ὑφεστάναι) (SVF II 509).

94. Фемистий. Парафраза к «Физике» Аристотеля IV 6 p. 123, 15 Schenkl. Пустота налична отдельно и сама по себе, она окружает небесный свод — так считали некоторые древние, а впоследствии — сторонники Зенона Китийского.

95. Аэтий I 8, 15 (DDG p. 316 b 11). Зенон и его последователи утверждают, что внутри мира нет пустоты, а вне его пустота беспредельна (ἄπειρον).

Там же 20, 1 (317 b 37) = SVF II 504. Пустота, место и пространство (κενόν, τόπος, χώρα) — вещи различные. Пустота — это отсутствие тела (ἐρημία σώματος), место — [пустота, полностью] занятая телом, а пространство — нечто частично занятое, наподобие бочки с вином.

То же: Феодорит Кирский. Врачевание эллинских недугов IV 14.

Диоген Лаэртий VII 140. Мир окружен беспредельной пустотой, которая бестелесна. А бестелесное — это то, что может быть занято телом, но им не занято[1].

---

[1] Некорректное отождествление пустоты с бестелесным, к которому, помимо пустоты, пространства и времени, относится и вся сфера чистых смыслов (λεκτόν).

96. Иоанн Филопон. Комментарий на «Физику» Аристотеля p. 613, 23 Vitelli. Пустота не присутствует в телах, она существует сама по себе и к тому же за небесным сводом,— как это по большей части себе и представляют, считая, что за небесным сводом пустота беспредельна. Так считали и пифаго-

рейцы... Того же мнения, говорят, придерживаются и сторонники Зенона Китийского.

3.2. Единство мира. Четыре элемента. Гибель и возрождение. Разумность мира

97. Диоген Лаэртий VII 143 [=] SVF II 531; 633; SVF III Аполлодор фрг. 9; 11. О том, что мир един, говорит Зенон в книге «О мироздании»[1].

То же: Аэтий II 1, 2; Феодорит IV 15.

Ср. SVF II 530 сл.

[1] Эти слова можно понимать двояко: 1. мир представляет собой целостную структуру; 2. в каждый данный момент времени существует только *один* мир. Тезис, таким образом, может иметь антиэпикурейскую направленность. Ср. *Диоген Лаэртий* VII 140.

98. Аристокл[1] у Евсевия (Приготовление к Евангелию XV 14, 2). [Стоики] называют огонь [основным] элементом всего существующего (στοιχεῖον τῶν ὄντων), как Гераклит, а его началами – вещество и бога, как Платон. Но Зенон утверждает, что эти начала – и действующее, и испытывающее воздействие – телесны, в то время как Платон говорит, что первая действующая причина бестелесна. Далее, говорит Зенон, в некое назначенное судьбой время весь мир воспламеняется, а затем вновь упорядочивается. Этот первоогонь представляет собой как бы семя, содержащее логосы и причины всех вещей, которые возникали, существуют и возникнут в будущем[2]. А сплетение (ἐπιπλοκή) и последовательность (ἀκολουθία) [этих причин] именуется судьбой, знанием, истиной всего существующего, законом неотвратимым и неизбежным[3]. Именно благодаря судьбе все в мире управляется наилучшим образом, как в самом благоустроенном государстве.

[1] Аристокл из сицилийской Мессены – перипатетик 2-й пол. II в. н.э. Евсевий цитирует фрагмент из несохранившегося трактата Аристокла «О философии».

[2] См. фрг. 102.

[3] Ср. фрг. 551.

99. Стобей. Эклоги I 19, 4 р. 166, 4 W. Мнение Зенона. Части всех вещей в мире, имеющих собственную структуру (ἕξις), обладают стремлением к центру мира... И если верно говорится, что все части мира тяготеют к его центру, то в особенности это касается тяжелых частей. Той же самой причиной объясняется и неподвижное пребывание мира в беспредельной пустоте, а равным образом и пребывание в мире земли, которая покоится в равновесии вокруг его центра. Нельзя сказать, что всякое вообще тело обладает тяжестью, ибо воздух и огонь лишены ее. Конечно, и они в какой-то мере стремятся к центру всей мировой окружности, но собираются на ее поверхности, поскольку, не имея никакой тяжести, по природе своей держатся высоко. Подобно этим двум элементам, говорят стоики, и мир в целом лишен тяжести, ибо состоит не только из тяжелых элементов, но также из легких. Что касается земли, то она, как считает Зенон, сама по себе обладает тяжестью и, занимая положение в центре, сохраняет это свое место, поскольку все подобные тела обладают стремлением к центру[1].

[1] Ср. *Цицерон.* Тускуланские беседы I 16, 40; О природе богов II 45, 116–177; фрг. 500.

100. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 134) Di Gregorio. Зенон говорит, что имена Титанов всегда обозначали элементы мира[1]. Кой (Κοῖος) обозначает качество (ποιότης)[2], согласно эолийскому произношению, где π переходит в κ; Крий (Κρεῖος) — царствующее и повелевающее начало; Гиперион (Ὑπερίων) — движение вверх (от слов «идти вверх» (ὑπεράνω ἰέναι))[3]; если же речь идет обо всем легком, которое по своей природе стремится вверх, будучи освобождено (ἀφιέμενα πίπτειν ἄνω),— эту часть он назвал Иапетом (Ἰάπετος).

[1] На самом деле речь идет скорее о качествах элементов.

[2] Та же этимология у Корнута (17 = SVF II 1086).

[3] То же у Корнута в том же месте.

101. Аэтий I 14, 6 (DDG р. 313 b 1). Зенон утверждал, что огонь движется *прямолинейно.*

Там же I 12, 4 = SVF II 571. Околоземный свет движется прямолинейно, эфирный же — кругообразно.

102. Стобей. Эклоги I 17, 3 р. 152, 19 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 38 Diels). Вот как это в точности объясняет Зенон: по истечение определенного промежутка времени (ἐν περιόδῳ) должно происходить такое упорядочение мироздания из наличного вещества (διακόσμησις ἐκ τῆς οὐσίας), когда из огня, переходящего в воздух, образуется вода, часть ее сгущается в землю, а из остатка одна часть остается водою же, другая, испаряясь, становится воздухом; наконец, из части воздуха вновь возгорается огонь. А смешение (κρᾶσις) элементов происходит в результате их взаимного превращения друг в друга, когда одно тело целиком проходит через другое тело[1].

Диоген Лаэртий VII 135–136; 142 [=] SVF II 580. Бог, ум, судьба и Зевс – одно и то же, и он [бог-огонь] называется еще многими другими именами. Поэтому он существует сам по себе и обращает всю наличную сущность [вещество] через воздух в воду. И как в порожденном находится семя, так и бог, будучи сперматическим логосом мира[2], остается таковым и во влаге, благоустраивая для себя вещество и готовя его для грядущего порождения. Затем он порождает четыре элемента – огонь, воду, воздух и землю. Обо всем этом говорит Зенон в книге «О мироздании». **142.** А возник мир тогда, когда наличная сущность [вещество] из огня через воздух перешла во влагу, самые плотные части которой затем сгустились в землю, тонкие превратились в воздух, а став еще более тонкими, перешли в огонь. И уже в результате смешения (μῖξις) всех элементов возникли растения, животные и прочие роды существ. О рождении и гибели мира говорит Зенон в книге «О мироздании»[3].

Ср. [Валерий Проб] Комментарий к «Эклогам» Вергилия VI 31 р. 10, 33 Keil; SVF II 413.

---

[1] Невнятный и явно поврежденный текст Стобея может быть правильно понят только с учетом более связного изложения Диогена Лаэртия.

[2] Λόγος σπερματικός – технич. термин для обозначения породительной способности мирового разума, а также всякой первичной пневматической структуры. Ср. фрг. 98.

[3] Ср. фрг. 497.

103. [Валерий Проб] Комментарий к «Эклогам» Вергилия VI 31 р. 21, 14 Keil. Некоторые авторы отождествляли

начала (principia) с отдельными элементами[1]. Фалес Милетский, учитель Анаксимена,— с водой... Считается, что это мнение Фалеса берет начало от Гесиода, который сказал:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом...

(Теогония 116, пер. В.В.Вересаева)

Дело в том, что так разъясняет эти слова Зенон Китийский, полагая, что вода здесь была названа χάος от χέεσθαι [«литься»][2]. Впрочем, то же мнение мы можем узнать и от Гомера, который говорит:

Видеть бессмертных отца Океана и матерь Тефису.

(Илиада XIV, 201; 302, пер. Н.И.Гнедича)

Корнут 17. Хаос — это влага, образовавшаяся до устроения мира и называемая так по своей способности изливаться.

[1] См. «этимологические» фрг. 167–169.

[2] Ср. SVF II 437.

104. Схолии к Аполлонию Родосскому (I 498) p. 44, 5 Wendel. И Зенон говорит, что Хаос у Гесиода — это вода, и что когда она оседает, образуется ил, который, отвердевая, превращается в землю. Третьим элементом, по Гесиоду [*Теогония* 116–117, 120], был Эрот, который должен представлять собой огонь,— ибо Эрот и есть огненная страсть.

105. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 117) Di Gregorio. А стоик Зенон говорит, что осадок из влаги сделался землей, третий же элемент — Эрот, чем и опровергается приведенный стих.

Диоген Лаэртий VII 137 [=] SVF II 580. Устой[1] всего — земля, занимающая середину.

[1] Ὑποσταθμή — собственно, «осадок» и «устой».

106. Филон Александрийский. О вечности мира 23–24. В частности, Феофраст замечает, что тех, кто рассуждает о рождении и гибели мира, обычно вводят в заблуждение четыре явления: неровности земли, отступление моря, разрушение

всех элементов мироздания, гибель целых пород сухопутных животных. Для первого явления они приводят следующее объяснение.

«Если бы земля не возникла однажды, на ней не были бы заметны никакие возвышенности: все горы стали бы плоскими и все холмы сравнялись бы с поверхностью. При таком количестве дождей, ежегодно от века выпадающих на землю, все возвышености непременно исчезли бы, частью унесенные потоками, частью размытые и осевшие,— так что все повсюду имело бы совершенно гладкий вид. А сейчас повсеместные неровности и многочисленные горные вершины, достигающие эфирной области, свидетельствуют, что земля существует не вечно. Ибо иначе, как было сказано, за беспредельное время благодаря обилию дождей земля стала бы ровной и проезжей во всех направлениях. Ведь природное свойство воды таково, что когда она стекает,— особенно с высоких вершин,— одно она с силой отбрасывает, а другое выдалбливает частым капаньем, взрыхляя самую жесткую и каменистую землю не хуже, чем землекопы.

Далее,— говорят они,— и море уже стало меньше. Об этом свидетельствуют такие знаменитые острова, как Родос и Делос. Ведь в древности они были в воде и их не было видно; но с течением времени, когда вода стала убывать, они тихо и незаметно поднялись, о чем и свидетельствуют говорящие об этих островах записи[1]. Делос, к тому же, называют еще и Анафой, и древние свидетельства подтверждаются самими этими именами: остров, прежде незримый и назаметный (ἀδηλουμένη καὶ ἀφανής) обнаружился (ἀναφανεῖσα) и стал видимым (δῆλος)[2]. Кроме того, обширные и глубокие заливы великих морей поднялись и стали частью остальной суши, весьма плодородной, когда на ней посеяли зерно и посадили деревья; при этом на них сохранились следы прежнего пребывания на дне моря — камни, раковины и другие подобные вещи, которые обыкновенно выбрасываются волнами на берег. Поэтому Пиндар и говорит о Делосе:

Радуйся, богозданный остров,
Поросль, желанная для детей Латоны, в чьих косах блеск,
Порождение моря,
Недвижимое чудо широкой земли,
От людей именуемое Делосом,

А от блаженных олимпийцев – звездою,
Далеко сияющей по синей земле...

(фрг. 33 с = 87 Snell–Maehler, пер. М.Л.Гаспарова)

Поэт назвал Делос «порождением моря» [букв. «дочь Понта»], намекая на то, о чем было сказано выше.

Но уж если уменьшается море, то, конечно, в будущем уменьшится и суша; за многие годы совершенно истощится и тот, и другой элемент, воздух тоже мало-по-малу исчезнет, и все мироздание сведется к одному лишь веществу — огню».

По третьему вопросу они пользуются следующим рассуждением. «Неизбежно погибает то, части чего подвержены гибели; части мира подвержены гибели; значит, подвержен ей и весь мир.

Разберем теперь [— говорят они,—] то, что мы привели. Начнем с земли. Какая же часть ее, большая или маленькая, не исчезнет со временем? Разве даже крепчайшие камни не искрошатся и не рассыплются? По мере того как ослабевает их структура (ἕξις), то есть напряжение пневмы (πνευματικὸς τόνος), та связь,которую трудно, но не невозможно разорвать, они крошатся и ломаются, поначалу превращаясь в мелкую пыль, а затем совершенно исчезают, расточаясь без остатка. Что же касается воды, то если ее не будут волновать ветры, разве она, оставаясь недвижимой, не умрет от покоя?[3] Конечно, она меняется и становится зловонной, словно животное, лишившееся души. Как портится воздух, тоже известно каждому. Он становится нездоровым, истощается и некоторым образом умирает. И если мы стремимся не к благозвучию имен, а к их истиности, то что же такое зараза, как не смерть воздуха, распространяющего собственную порчу на погибель всего, что наделено душой? А что толку в пространных речах об огне? Лишенный пищи, он сразу же угасает, становясь, как говорят поэты, хромым[4]. Сохранивший силу огонь «выпрямляется», попадая на пастбище горючего вещества, но когда оно истощится, погибает <...>».

[Нечто подобное, как рассказывают, происходит и со змеями в Индии. Взбираясь на самых больших животных, слонов, и цепляясь за спину или брюхо, они припадают к первой попавшейся жиле, ненасытно присасываясь к ней с сильным шипением и свистом. Слоны, ослабевая, некоторое время противятся, топчутся от безысходности и бьют себя хоботом

по бокам, чтобы сбросить змей, но затем, навсегда покинутые жизненной силой, оказываются уже не в состоянии прыгать, стоят, сотрясаемые дрожью, ноги у них слабеют и они в судорогах погибают от малокровия. Но падение слона ведет и к погибели змей, виновниц его смерти, и вот почему. Не имея больше пищи, они всячески стремятся отцепиться и освободиться от своей жертвы, но, придавленные тяжестью слона, расплющиваются,— особенно если почва попадается твердая и каменистая. Извиваясь и всеми способами стараясь выбраться из-под давящего на них бремени, они ослабевают в бессильных и бесплодных судорогах и, наконец (подобно тем, на кого падают камни или неожиданно рушится стена), погибают от удушья, не в силах даже поднять голову [5].]

«Итак, если все части мира подвержены гибели, ясно, что состоящий из них мир не будет вечным».

Четвертое рассуждение в точном виде таково. «Если бы мир был вечен, вечны были бы и живые существа и уж тем более род человеческий, поскольку он выше всех прочих. Но те, кто стремился исследовать природу, обнаружили, что он весьма позднего происхождения[6]. Вполне вероятно и даже неизбежно, что искусства [науки] возникли одновременно с людьми и, так сказать, единовозрастны им,— не только потому, что разумной природе свойственно действовать планомерно (λογικῇ φύσει τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον), но и потому, что без них просто нельзя жить.

Рассмотрим теперь время появления каждого из них, оставляя в стороне баснословные выдумки, приписанные богам {...} Если ни человек, ни прочие живые существа не вечны, то не вечны и области их обитания — земля, вода и воздух. Отсюда ясно, что и мир в целом подвержен гибели»[7].

---

[1] Летописи или исторические хроники.

[2] Ошибочное смешение Анафы и Делоса объясняется легендарной традицией, согласно которой три острова — Анафа, Делос и Родос — возникли из морской пучины.

[3] Ср. SVF II 566.

[4] Намек на хромоту Гефеста.

[5] Текст, следующий после лакуны неизвестного размера, может принадлежать как самому Филону Александрийскому, так и анонимному интерполятору.

[6] Противоречит фрг. 124, где говорится о происхождении первых людей.

[7] Мнение, что текст Феофраста полемически обращен против Зенона и содержит пересказ его взглядов, впервые четко сформулировал *Целлер* (*E. Zeller.* Der Streit Theophrasts gegen Zenon über die Ewigkeit der Welt // Hermes 11, 1876, S. 422–429). Мнение Целлера в целом разделяет *Грэзер* (Zenon... S. 187–206; здесь же – обзор полемики по этому вопросу). Со своей стороны, Зенон мог выступать против некоторых утверждений Аристотеля. Приведенный текст позволяет предположить, что объектами полемики Зенона могли быть следующие места: О небе I 10; Метеорологика I 14, 352 a 17 сл.; 358 b 29 сл. и др. Полемизируя с Аристотелем, Зенон должен был, вероятно, обращаться к мнениям тех, кого критиковал Аристотель,– таково, в частности, мнение Демокрита (*Аристотель.* Метеорологика II 3, 356 b 8 сл. = фрг. 409 Лурье) или Анаксимандра (II 1, 353 b 5 сл. = A 27 DK) о постепенном истощении морей.

107. Стобей. Эклоги I 20, 1 р. 171, 2 W. = 512 = SVF II 596. По мнению Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, сущность (οὐσία)[1] переходит в огонь, словно в семя, из которого вновь устанавливается тот же самый миропорядок (διακόσμησις), какой был прежде.

Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 18, 3. По мнению философов-стоиков, вся сущность переходит в огонь, словно в семя, из которого вновь устанавливается тот же миропорядок, какой был прежде. Этого учения придерживались Зенон, Клеанф и Хрисипп, вожди и предводители этой школы.

Ср. Арнобий. Против язычников II 9.

---

[1] Т. е. первовещество; см. фрг. 87.

108. Филаргирий. Комментарий к «Георгикам» Вергилия (II 336). Зенон сказал, что хотя кое-что из этого мира исчезает, сам он, тем не менее, пребывает постоянно, поскольку в нем присутствуют элементы, из которых возникают вещества (materiae): как он сказал, мир несомненно развивается, но не приходит к [окончательной] гибели, раз в нем сохраняются элементы, из которых он восстанавливается.

109. Татиан. Против эллинов 5. Зенон утверждает, что после воспламенения те же самые люди возникнут для того

же самого, то есть, Анит и Мелет станут обвинять, Бусирис — убивать гостей, а Геракл — вновь совершать подвиги.

Немесий. О природе человека 38 р. 111, 20 Morani. Вновь появятся Сократ, Платон и все люди со своими родными, возлюбленными, согражданами, станут говорить то же самое, помогать тем же самым, то же самое делать, и все города, и селения, и земли возникнут в том же самом виде[1].

[1] Насколько можно судить, Зенон еще не использовал термина παλιγγενεσία (= renovatio) — «возрождение», «восстановление» или «обновление»,— который был введен в употребление, видимо, только Хрисиппом (см. SVF II 595; 612; 627 и т.д.).

110. Секст Эмпирик. Против ученых IX 107. Приведенное рассуждение Платона [Тимей 29 d] сходно по смыслу с рассуждением Зенона. Ведь и Зенон говорит, что целое — в высшей степени прекрасное творение, сообразное природе и, по всей вероятности, одушевленное существо, мыслящее и разумное.

111. Секст Эмпирик. Против ученых IX 104. И еще Зенон говорит: «[Если] разумное лучше неразумного,— а лучше мира безусловно ничего нет,— значит, мир разумен». Точно так же можно рассуждать и о причастности уму и одушевлению. «Причастное уму лучше непричастного, одушевленное лучше неодушевленного. Но нет ничего лучше мира. Значит, мир наделен умом и одушевлен»[1].

[1] Откровенная натянутость этих силлогизмов вызвала законные возражения (там же 108 сл.) Алексина, известнейшего, наряду со Стильпоном и Диодором Кроном, представителя Мегарской школы, который заслужил прозвище «Опровергатель». Критика Алексина выглядела настолько основательной, что Аристон написал специальное сочинение против Алексина (фрг. 333 [12]).

112. Цицерон. О природе богов II 22. И Зенон, как это он часто делает, завершает рассуждение таким сравнением: «Если бы олива производила флейты, издающие мелодичные звуки, неужели ты стал бы сомневаться в том, что и оливе свойственно знание игры на флейте? А если бы на платане росли гармо-

нически звучащие лиры, ты, вероятно, признал бы, что музыка свойственна платану. Что же, в таком случае, мешает считать весь мир одушевленным и разумным, если он рождает из себя одушевленные и разумные существа?».

113. Секст Эмпирик. Против ученых IX 101. Зенон же Китийский, беря за основу мнение Ксенофонта[1], рассуждает так: «То, что испускает семя разумного, само разумно. Но мир испускает семя разумного. Значит, мир разумен. А с этим связано и его реальное существование (ὕπαρξις)»[2].

Цицерон. О природе богов II 22. То, что лишено души и разума, не способно порождать из себя ничего одушевленного и обладающего разумом. Но мир порождает существа одушевленные и разумные. Значит, мир одушевлен и наделен разумом.

[1] Воспоминания о Сократе I 4, 2; пересказ у Секста Эмпирика IX 92 сл.

[2] В отличие от квазиреального существования бестелесных предметностей (см. фрг. 60 прим. 6). Все рассуждение представляет собой нечто вроде онто-телеологического доказательства бытия бога-разума.

114. Цицерон. О природе богов II 22. Никакая часть целого, лишенного ощущения, не может обладать ощущением. Но части мира обладают ощущением. Значит, мир не лишен ощущения.

3.3. Небо и небесные явления

115. Ахилл. Введение к Арату 5, 129 е. Зенон Китийский давал такое определение неба: «Небо (οὐρανός) – это наиболее удаленный эфир, из которого и внутри которого, как это очевидно, все существует. Ведь он окружает все, кроме себя самого, а сам ничем не окружен, но наделен свойством окружать другое»[1].

[1] Ср. *Аристотель.* Физика IV 5 212 b 15 сл. Вообще аристотелевские истоки стоической уранологии вне сомнений. Ср. фрг. 134; 154.

116. Аэтий II 11, 4 (DDG p. 340 b 6). Зенон говорит, что небо состоит из огня.

117. Диоген Лаэртий VII 153–154 [=] SVF II 704. Молния – это сверкание облаков, которые треплет и разрывает ветер, как говорит Зенон в книге «О мироздании». Гром – это треск от трения и разрывания. Удар грома – это мощное сверкание, с большой силой ударяющее в землю во время трения и разрывания облаков[1].

Ср. SVF II 703 сл.

[1] Ср. *Гераклит* A 14 DK. Следует учесть, что естественно-научные интересы занимали в стоической иерархии ценностей весьма скромное место. Специальные исследования по естественным вопросам писали, вероятно, лишь Посидоний и Сенека.

118. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 139) Di Gregorio. Киклопы. А Зенон со своей стороны приводит физическое объяснение, говоря, что это – кругообразные движения [неба]... По этой причине они и получили свои имена: «Бронт» [гром] и «Стероп» [молния]. Что же касается имени «Арг», то, по их словам, оно означает «сверкающий перун». А детьми Урана их называют потому, что все перечисленные явления происходят на небе.

119. Диоген Лаэртий VII 145–146 [=] SVF II 678. Затмение солнца бывает тогда, когда луна загораживает его со стороны, обращенной к нам (так это изображает Зенон в книге «О мироздании»). **146.** И действительно, в точках сближения луна подходит к солнцу, заслоняет его и вновь удаляется. Это хорошо видно при помощи таза, наполненного водой[1]. А затмение луны бывает тогда, когда она попадает в тень земли; по этой причине лунные затмения случаются только в полнолуние. И хотя противостояние солнца и луны происходит каждый месяц, луна, поскольку она движется по кривой относительно солнца, [по большей части] проходит мимо его плоскости то севернее, то южнее. Но когда плоскость луны совмещается с плоскостью солнца во время противостояния, наступает затмение.

Ср. Цицерон. О природе богов II 103; SVF II 650 сл.

[1] Использовался для наблюдения солнечных явлений в качестве инструмента, предохраняющего от ослепления.

120. Стобей. Эклоги I 25, 3 р. 213, 15 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 33 Diels). Зенон говорит, что солнце, луна и все прочие звезды – это мыслящие и наделенные разумом существа. Они обладают огненной природой, так как содержат творческий огонь (πῦρ τεχνικόν). Ведь есть два вида огня: нетворческий (ἄτεχνον)[1], который превращает в себя свою пищу, и творческий, который умножает и сберегает все, присутствует в растениях и животных и, таким образом, является природой и душой[2]. Вот из этого-то огня и состоит вещество звезд. Солнце и луна имеют два направления движения: одно внутри мира [букв. «под миром»] от восхода к восходу[3], а другое – противоположное [движению] мира, от одного знака зодиака к другому[4]. Затмения солнца и луны происходят по-разному: затмения солнца – во время сближений [с луной], а луны – во время полнолуний. И тут, и там бывают затмения большие и малые.

Ср. I 26, 1; ниже фрг. 171; 504.

[1] Обычный земной огонь.

[2] Степень присутствия огня, которая равновелика степени напряжения пневмы, определяет место каждого класса пневматических структур в мировой иерархии. Ср. определение природы в фрг. 171.

[3] Суточное движение «внутри» эфирной области состоит из двух половин – видимой (от восхода к закату) и невидимой (от заката к восходу).

[4] Годовое (или месячное) движение по зодиакальному кругу.

121. Гудианов этимологик, под словом Ἥλιος. Солнце – у поэтов также ἠέλιος, по близости к морю (ἅλς) – также ἅλιος и ἥλιος. По Зенону – умное воспламенение (ἄναμμα νοερόν) из моря[1].

Большой этимологик, под словом Ἥλιος. Исследователи природы говорят, что солнце поднимает воду из моря, а именно – морскую влагу. Отсюда и имя «Посейдон» (Ποσειδάων): он доставляет питье (πόσις) факелу (δάος), то есть солнцу[2].

[1] То же мнение приписывается Гераклиту (А 10–12 DK) и Гекатею (F 302 bis DK); из стоиков его придерживались Клеанф (фрг. 501) и, возможно, Хрисипп (SVF II 655).

[2] Этот фрагмент, как и фрг. 100, содержит начатки аллегорического метода, хотя предложенные этимологии, как правило, чрезвычайно наивны.

122. Сенека. Исследования о природе VII 19, 1. Наш Зенон придерживается такого мнения: он считает, что звезды сближаются друг с другом и объединяют свои лучи; благодаря этой общности света возникает видимость более длинной звезды[1].

[1] Речь идет о комете. Диоген Лаэртий (VII 152) приводит другую школьную версию образования комет – в результате взаимодействия плотного воздуха с эфирной областью.

3.4. Происхождение и устроение живых существ и человека

123. Варрон. О сельском хозяйстве II 1, 3. Или, как считали Фалес Милетский и Зенон Китийский, было некое начало, от которого произошли все живые существа, или же, как полагали Пифагор Самосский и Аристотель Стагирит, никакого такого начала не было.

Ср. SVF II 738 сл.

124. Цензорин. О дне рождения IV 10. Зенон Китийский, основатель стоической секты, считал, что начало рода человеческого происходит в [каждом] новом мире и что первые люди родились из солнца при помощи божественного огня, то есть божественного промысла[1].

[1] *Ориген* передает мнение, скорее всего, стоическое (а возможно, даже принадлежащее Хрисиппу), согласно которому первые люди появились из земли и ее сперматических логосов (Против Кельса I 37 = SVF II 739); эта версия представляется более логичной, чем та, которую Цензорин приписывает Зенону. Ср. фрг. 106 прим. 5

125. Гален. Против Юлиана 5 vol. XVIII А р. 269 К. По поводу утверждения, что природа нашего тела сложилась из воздуха, огня, воды и земли, или из влажного, сухого, теплого и холодного, смешанных в равной мере, хотя и существовали разногласия, но все же не та́кие, как по поводу [теории] «свойств» Фессала,– поскольку в отношении первого Платон и Зенон, Аристотель и Феофраст, Евдем и Клеанф придерживаются одного мнения[1].

---

[1] Не помещает *Феста,* речь идет о медицинской теории Фессала (сына Гиппократа?).

126. Варрон. О латинском языке V 59. Или, как говорит Зенон Китийский, семя живых существ – тот огонь, который есть душа и разумное начало (mens).

127. Руф Эфесский. О названии частей человека р. 44 Clinch. Теплота и пневма, по словам Зенона,– одно и то же[1].

---

[1] Учение о пневме как жизнетворном начале зародилось в школе врачей-«пневматиков» (в разное время к ней принадлежали Гиппократ, Филистион, Диокл Каристский, Праксагор, Эрасистрат и Герофил. См. *G Verbeke* L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S.Augustin. Paris-Louvain, 1945). Сам термин «пневма», вероятнее всего, заимствован стоиками у Аристотеля.

128. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 20, 1. Зенон говорит, что семя, которое выделяет человек,– это пневма с влагой, частица и «кусочек» (ἀπόσπασμα) души, сочетание и смешение (κέρασμα καὶ μῖγμα) семени предков, составленное из [всех] частей души (τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν)[1]. Это семя содержит все полностью и в том же соотношении; попадая в материнское лоно и будучи воспринято другой пневмой, а именно – частью души женского организма, оно срастается с ней и понемногу растет, движется и колеблется этой пневмой, постоянно впитывает влагу и увеличивается за счет нее.

Феодорит Кирский. Врачевание эллинских недугов V 26. А Зенон Китийский, предводитель этой школы, внушал своим приверженцам такое мнение о душе. Человеческое семя (θόρος), говорил он, влажное и содержащее пневму, есть «кусо-

чек» и часть души, соединение и смешение семени предков, составленное изо всех частей души.

Плутарх. О подавлении гнева 15, 462 f. Как говорил Зенон, семя – это смешение и сочетание способностей души (τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων)[2], существующее в виде «кусочка».

Аэтий V 4, 1 (DDG p. 417). По Зенону, семя – тело; ведь это действительно «кусочек» души.

Диоген Лаэртий VII 158 [=] SVF II 741. Семя, по их словам,– это то, что способно порождать подобное порождающему. А человеческое семя, которое человек испускает с влагой,– это смесь частей души в том виде, какой был у предков.

Ср. [Гален] История философии 108 (DDG p. 640); Медицинские определения 94; SVF II 741–747.

---

[1] Части души нужно отличать от ее способностей – см. фрг. 143.

[2] Неточная формулировка: в семени должны присутствовать все части души, а не только «способности» ведущего начала – ср. фрг. 626.

129. Аэтий V 5, 2 (DDG p. 418). По словам Зенона, влага, выделяемая женским организмом, похожа на пот от упражнений в гимнасии и не содержит семени[1].

---

[1] По конъектуре Арнима: οὐ μὴν σπερματικήν. Ср. фрг. 626.

130. Цицерон. О прорицании II 119. А Зенон считает, что сон наступает тогда, когда душа сжимается (contrahi)[1], как бы опускается и расслабляется.

Ср. Диоген Лаэртий VII 158; Тертуллиан. О душе 43; SVF II 766.

---

[1] Contractio = συστολή – технич. термин для обозначения «деформаций» душевной пневмы, приводящих к разного рода психо-физиологическим изменениям (см. фрг. 209; *Диоген Лаэртий* VII 111 сл.; SVF III 391 сл.).

131. Гален. О способе лечения II 5 vol. X p. 111 K[1]. Что существует множество видов болезненного худосочия и что для каждого из них нужно особое лечение,– свидетельствуют не только Гиппократ и многие другие врачи, но и Платон,

Аристотель, Феофраст, Зенон и Хрисипп, все самые признанные философы. И что не разобравшись как следует в природе тела нельзя ни выяснить различия болезней, ни правильно подобрать лекарства,— об этом тоже все упомянутые мной сейчас философы и врачи не просто заявляют... но говорят со знанием дела...

Ср. SVF II 771.

[1] Не помещает *Феста.*

132. Гален. Против Юлиана 4 vol XVIII A p. 257 K. {...} Каждый из этих философов [Зенон, Аристотель, Платон] считает, что здоровье — это уравновешенное смешение (εὐκρασία) теплого, холодного, влажного и сухого. Болезни же возникают... когда одно из составляющих преобладает или отсутствует. Дело в том, что в человеческом теле одни соки по своему свойству являются влажными или сухими, другие — теплыми или холодными, и таковы же вызываемые ими болезни. Так считали Платон и все его ученики, Аристотель и приверженцы Перипата, так считали Зенон, Хрисипп и другие стоики.

133. Цензорин. О дне рождения XVII 2. Те, кто думал, что поколение насчитывает 30 лет, видимо, сильно ошибались. Гераклит первым назвал этот отрезок времени «genea» [A 19], ибо весь круг жизни человеческой (orbis aetatis) укладывается в это временное пространство. А «кругом жизни» он называет то время, за которое природа от одного человеческого посева переходит к другому. Но продолжительность поколения определяют по-разному: Геродик[1] — в 25 лет, Зенон — в 30.

[1] Либо александрийский грамматик II в. до н.э., либо врач и натурфилософ из Селимбрии V в. до н.э., учитель Гиппократа.

3.5. Душа и ее устроение

134. Цицерон. Вторая Академика 39. Зенон утверждал, что огонь — это сама природа, которая во всяком человеке порождает разумное начало (mens) и чувство.

О пределах добра и зла IV 12. Если же заходит речь о вещи весьма трудной – существует ли некая пятая природа, из которой возникает разум (ratio) и понимание (intelligentia), и в связи с чем возникает вопрос, как же устроены человеческие души,– то такую природу Зенон назвал огнем[1].

Ср. Тускуланские беседы I 19.

---

[1] Очевидно, что Зенонов «творческий огонь» весьма близко напоминает аристотелевский эфир. Ср. фрг. 115; 154.

135. Диоген Лаэртий VII 157. Зенон Китийский... говорит, что душа – это теплая пневма; ей мы одушевлены и с ее помощью движемся.

136. [Гален] История философии 24 (DDG p. 613). Одни,– например, Платон,– говорили, что сущность души бестелесна, другие – что она приводит тела в движение, как Зенон и его последователи. В самом деле, эти последние полагали, что душа – это пневма.

137. Тертуллиан. О душе 5. Наконец, Зенон, определяя душу как «сродную пневму»[1], учит таким образом: «То, при удалении чего живое существо погибает,– тело; при удалении «сродной пневмы» живое существо погибает; следовательно, «сродная пневма» – это тело; но душа – это «сродная пневма»; следовательно, душа – это тело».

[*Ср. SVF II 790 = Хрисипп у Немесия. О природе человека 2 p. 22, 3 сл. Morani:* Смерть – это отделение души от тела. Но ничто бестелесное не отделяется от тела, поскольку и не соединяется с ним. А душа и соединяется с телом, и отделяется от него. Значит, душа – это тело.]

Макробий. Комментарий к «Сну Сципиона» Цицерона I 14, 19. Зенон говорил, что душа – это сгущенная (concretum) в теле пневма.

---

[1] Spiritus consitus = πνεῦμα σύμφυτον (SVF II 885).

138. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 220 [=] SVF II 879. А о том, в частности, что душа является пневмой,

Зенон рассуждает примерно так: душа есть то, при отделении чего от тела живое существо умирает. Но при отделении «природной пневмы»[1] живое существо умирает; значит, душа и есть природная пневма.

---

[1] Spiritus naturalis = πνεῦμα φυσικόν (SVF II 716; 879). Сопутствующий термин: πνεῦμα ψυχικόν, spiritus animalis.

139 = 520. Лонгин[1] у Евсевия (Приготовление к Евангелию XV 21, 3). Да и Зенона с Клеанфом кто-нибудь справедливо мог бы упрекнуть за то, что они слишком запальчиво рассуждают о душе и оба утверждают, что душа — это испарение твердого [объемного] тела (στερεοῦ σώματος... ἀναθυμίασις)[2].

То же: Феодорит Кирский. Врачевание эллинских недугов V 27.

---

[1] Известный ритор и философ-неоплатоник, младший современник Плотина.

[2] Т. е. *более тонкое вещество* в сравнении с тем, в котором оно заключается. Подыскивая слово, которым удобнее было бы назвать «газообразное тело» души, Зенон остановился на старом Гераклитовом термине (см. фрг. 141).

140 = 521. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 8 p. 166, 12 De Lacy. Если же [Диоген Вавилонский — SVF III фрг. 30] согласен с утверждением Клеанфа, Хрисиппа и Зенона, что душа питается кровью, а по существу своему является пневмой...

141 = 519. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 20, 2 (Арий Дидим. Физич. фрг. 39 Diels). Излагая мнение Зенона о душе для сравнения его с мнениями других физиков, Клеанф[1] говорит, что Зенон, подобно Гераклиту, называл душу «чувствующим испарением» (ἀναθυμίασις αἰσθητική). Гераклит, стремясь пояснить, что души — это всегда разумные испарения, уподобил их рекам, говоря: «В те же реки...» [B 12 DK]. А Зенон, подобно Гераклиту, называет душу «испарением» и говорит, что она наделена ощущением, поскольку ее ведущая часть способна посредством органов чувств воспринимать

отпечатки от существующих и реально наличных вещей (ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων). Таково присущее душе свойство.

---

[1] Вероятно, отрывок из «Разысканий о Гераклите» (см. фрг. 481 [3]).

142. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 33 p. 367, 18 W.) [=] SVF II 826. Но последователи Хрисиппа и Зенона и им подобные считают душу телом, а ее способности (δυνάμεις) – качествами, соединенными в одном субстрате (ὑποκείμενον); с этой точки зрения, душа – это предшествующий способностям субстрат, а из объединения субстрата и способностей образуется сложная природа, состоящая из неподобных частей.

143. Немесий. О природе человека 15 p. 72, 7 Morani. А стоик Зенон говорит, что душа состоит из восьми частей, и насчитывает в ней ведущее начало, пять чувств, речевую и породительную части (τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν).

Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 34 p. 369, 6 W.) = SVF II 831. Приверженцы Зенона считают, что в душе 8 частей, а некоторые части души[1] имеют несколько способностей. Ведущее начало, например, обладает способностью восприятия впечатлений, согласия, влечения и общей разумности.

---

[1] По конъектуре *Арнима:* περὶ δέ τινα μέρη etc. См. также фрг. 55 прим 2.

144. Тертуллиан.О душе 14 [=] 405. ...У Платона [душа делится] на две части, а у Зенона – на три[1].

---

[1] Вряд ли Тертуллиан, прекрасный знаток стоической догматики, мог так грубо ошибаться в столь важном вопросе. По правдоподобной гипотезе *Пирсона* (p. 143), «тремя частями» Тертуллиан для краткости именовал 1. ведущее начало с пятью чувствами, 2. породительную и 3. речевую способности.

145. Фемистий. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» II p. 30, 17 Spengel. Те, которые утверждают, что душа – это пневма, и приписывают ей движение в определенном месте, вряд ли признали бы, что, выйдя из тела, она входит в

него снова... Но все же какая-то защита остается и для Зенона, который говорит, что душа пронизывает все тело целиком, и считает, что ее исход не может не привести к гибели всей смеси [души и тела].

146. Епифаний. Против ересей III 2, 9 (DDG p. 592, 21). Стоик Зенон Китийский сказал, что не нужно строить храмы богам, а бога нужно иметь в одном только разуме и еще лучше, чтобы этот разум направлялся богом,— ведь он бессмертен[1].

Там же, 26. Он называл душу «долговечной» (πολυχρόνιον) пневмой, которая, впрочем, не является, по его словам, совершенно бессмертной: по прошествии длительного времени, как он говорит, она расточается до полного исчезновения[2].

Августин. Против академиков III 17, 38 [=] 157. Пока Зенон с удовольствием рассуждал о мире и особенно о душе (о которой так заботится истинная философия), утверждая, что душа смертна, что кроме этого чувственного мира никакого другого не существует и что в этом мире действуют только тела (он считал огнем и самого бога), Аркесилай {...}

---

[1] Ср. фрг. 264–267.

[2] Ср. фрг. 522; SVF II 809 сл.

147. Лактанций. Божественные установления VII 7, 20. Стоик Зенон учил, что существует загробный мир, где души праведников отделены от душ грешников, и первые обитают в местах безмятежных и приятных, а вторые терпят кару в мрачных, отвратительных и ужасных безднах[1].

Ср. Тертуллиан. О душе 54.

---

[1] Вряд ли аутентичное мнение Зенона; скорее, вольный комментарий Лактанция, опосредованный Вергилием (Энеида VI 735 сл.) и всей суммой христианских представлений.

148. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 5 p. 128, 32 De Lacy [=] SVF III Диоген фрг. 29. Знаменитое у стоиков рассуждение Зенона... звучит так. Голос (φωνή) проходит через горло. Если бы он шел от головного мозга, то не проходил бы через горло. Но голос исходит оттуда же, откуда и артикулированная речь (λόγος), которая, в свою очередь, исходит от

рассудка (διάνοια)[1]. Следовательно, рассудок помещается не в головном мозге[2].

---

[1] Видимо, так синонимически обозначалось ведущее начало (см. фрг. 202; SVF II 894).

[2] Согласно общешкольной (Хрисипповой?) догме, разумное ведущее начало помещается в сердце (*Диоген Лаэртий* VII 159; SVF II 761; 838–839). Диоген Вавилонский специально разбирал этот вопрос в сочинениях «О ведущем начале души» (SVF III фрг. 29) и «О звуке [голосе]» (*Диоген Лаэртий* VII 55 = SVF III фрг. 17). Сам вопрос о специальном «органе» души, стоящем над органами чувств и способном воспринимать и анализировать многообразные чувственные данные, восходит, возможно, к Платону (Теэтет 183 d–185 e).

Ср. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 5 p. 132, 9; 17 сл. De Lacy (SVF II 894).

149. Схолии к «Алкивиаду I» Платона (121 е) р. 99 Greene. Как раз в 14 лет наш разум достигает полной зрелости, как утверждали Аристотель, Зенон, Алкмеон и Пифагор.

Ямвлих у Стобея (Эклоги I 48, 8 р. 317, 21 W.) = SVF II 835. И опять о разуме и об основных способностях души стоики говорят, что разум не сразу проявляется в человеке, но складывается к 14 годам при участии чувственных восприятий и представлений.

Аэтий IV 11, 4 (DDG р. 400). А разум, благодаря которому мы зовемся существами разумными, как говорят, наполняется первичными общими представлениями (προλήψεις) по истечении первых семи лет.

Ср. Диоген Вавилонский у Диогена Лаэртия VII 55 (SVF III фрг. 17); SVF II 83 (Аэтий IV 11 = Плутарх. Мнения философов 900 a–d).

150. Аэтий IV 21, 4 (DDG р. 411) [=] SVF II 836. А звучание речи [собств. речевая способность], которое Зенон называл τὸ φωνᾶεν[1], и которое обычно называют «голос»,— это пневма, простирающаяся от ведущего начала до глотки, языка и соединенных с ними органов.

---

[1] Ср. *Пиндар.* 2 Олимпийская ода 85; *Секст Эмпирик.* Против ученых I 100.

151 = SVF II 882. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 5 р. 134, 24 De Lacy. Зенон и Хрисипп со своими подпевалами придерживаются того мнения, что движение, возникшее в результате внешнего воздействия на какую-либо часть тела, передается к ведущему началу души, чтобы живое существо получило ощущение[1].

---

[1] Ср. фрг. 525.

3.6. Теология. Промысл. Мантика. Судьба

152. Секст Эмпирик. Против ученых IX 133 [=] SVF III Диоген фрг. 32. Зенон использовал и такое рассуждение. Почитать богов вообще благоразумно. Но почитать несуществующих богов неблагоразумно. Значит, боги существуют.

Ср. Секст Эмпирик. Против ученых IX 134.

153. Ипполит. Философумены 21, 1 (DDG р. 571). Хрисипп и Зенон тоже считали, что бог – начало всего – представляет собой самое чистое тело, а его промысл простирается на все.

[Гален] История философии 16 (DDG р. 608). Хотя Платон и стоик Зенон, рассуждая о сущности бога, придерживались разных воззрений, и Платон считал бога бестелесным, а Зенон – телом, оба они ничего не сказали о его облике.

154. Цицерон. О природе богов I 36. В другом месте Зенон говорит, что бог – это эфир.

Тертуллиан. Против Маркиона I 13. Зенон объявил бога воздухом и эфиром.

Цицерон. Первая Академика 126. Зенон и почти все остальные стоики считали верховного бога эфиром, которому свойствен управляющий всем разум (mens).

Ср. Минуций Феликс 19, 10; фрг. 534.

155. Тертуллиан. К язычникам II 4. Вот и Зенон отделяет мировое вещество (materia mundialis) от бога и говорит, что бог распространился по веществу как мед по сотам.

Тертуллиан. Против Гермогена 44 = SVF II 1036. Стоики убеждены, что бог так же пронизывает вещество, как мед соты.

156. Тертуллиан. О прескрипции 7. А где вещество уравнивается с богом – там учение Зенона[1].

---

[1] Смысл: бог сам телесен, т. е. веществен, поэтому бог и вещество противопоставляются чисто эвристически – как два организационных принципа и «начала» мироздания.

157. Аэтий I 7, 23 (DDG p. 303, 11). Стоик Зенон утверждает, что бог – это огненный разум мира.

Августин. Против академиков III 17, 38 [=] 146. Зенон считал огнем и самого бога.

158. Фемистий. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» II p. 64, 25 Spengel. Пожалуй, с этим мнением согласятся и приверженцы Зенона, которые полагают, что бог пронизывает все вещество и на одном уровне выступает как ум, на другом – как душа, на третьем – как природа, на четвертом – как структурное единство[1].

---

[1] Речь идет о структурировании уровней существующего по степени сложности: от простой и неживой структуры (уровень ἕξις) через живые (φύσις) и одушевленные (ψυχή) существа – к разумным (λόγος) на вершине мировой пирамиды: живые существа обладают способностью к саморазвитию (растения), одушевленные, сверх того,– влечениями и примитивной способностью представления (животные), и лишь разумные существа обладают всей совокупностью способностей, которую венчает разум (SVF II 714).

159. Татиан. Против эллинов 3. Если следовать Зенону, то бог окажется творцом зла, пребывающим в канавах, в червях и во всем постыдном.

[*Ср. Климент Александрийский. Увещание 5, 66 p. 50, 24 Stählin:* Не пройду и мимо стоиков, утверждавших, что божество простирается по всему веществу, даже по самому презренному. Да они просто позорят философию. *Ср. тж. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 218.*]

160. Лактанций. Божественные установления IV 9. Зенон объявляет устроителем (dispositor) природы вещей и творцом мироздания логос [в ориг. греч. слово], который, по его словам, есть и судьба, и необходимость событий, а также бог и душа Юпитера.

Тертуллиан. Апологетик 21. Среди ваших мудрецов признано, что творцом мира яляется логос [в ориг. греч. слово], то есть слово и ум (sermo atque ratio). Зенон, например, называет его «созидателем» (factitator), который все привел в порядок; он же именуется судьбой, богом, душой Юпитера и необходимостью всего происходящего.

Ср. Минуций Феликс 19, 10.

161. Цицерон. О природе богов I 36. Бог – это некий разум, простирающийся по всей природе и наделенный божественной силой.

Ср. Епифаний. Против ересей III 36.

162. Цицерон. О природе богов I 36. Зенон считает, что бог — это божественный природный закон, который имеет силу предписывать правильное и запрещать противоположное.

Лактанций. Божественные установления I 5. Зенон считает, что бог — это божественный природный закон.

Минуций Феликс 19, 10. Начало всего, по Зенону,— природный и божественный закон.

Диоген Лаэртий VII 88. Этот всеобщий закон (κοινὸς νόμος) — «верный разум» (ὀρθὸς λόγος), вездесущий и тождественный Зевсу, управителю всего сущего распорядка.

Ср. Схолии к Лукану II 9.

163. Диоген Лаэртий VII 148 [=] SVF II 1022. А сущностью бога Зенон считает весь мир и небесный свод.

164. Лактанций. О гневе божьем 11. Антисфен сказал, что есть только один природный бог, хотя разные народы и города имеют своих народных богов. Примерно таково же мнение Зенона и его учеников.

Филодем. О благочестии p. 84 Gomperz. Все последователи Зенона хоть и признавали демонов... но утверждали, что бог один.

165. Цицерон. О природе богов I 36. Зенон приписывает божественную силу звездам, а кроме того, годам, месяцам, сменам времен года.

166. Цицерон. О природе богов II 63 [=] SVF II 1067. И еще из одного источника – а именно, исследований о природе – хлынуло великое множество богов, которые, получив человеческий облик, вызвали к жизни массу поэтических измышлений, а в человеческую жизнь внесли всевозможные суеверия. Этот вопрос был рассмотрен Зеноном, а затем более подробно разъяснен Клеанфом и Хрисиппом.

167. Цицерон. О природе богов I 36. А когда Зенон разъясняет теологию Гесиода, он совершенно устраняет все привычные и принятые представления о богах. Он не считает богом ни Юпитера, ни Юнону, ни Весту, ни какое-либо другое божество, заслуживающее этого имени, но учит, что этими именами были обозначены некие неодушевленные и бессловесные природные вещи.

168. Филодем. О благочестии 8 (DDG p. 542). Афродита – это сила, которая надлежащим образом связывает отдельные части чего-либо друг с другом <...>

169. Минуций Феликс 19, 10. Тот же самый Зенон, истолковав Юнону как воздух[1], Юпитера – как небо, Нептуна – как море, Вулкана – как огонь и объяснив, что все прочие народные боги – это элементы, сурово обличил расхожее мнение о богах и отверг его как ошибочное.

---

[1] Греч. Ἥρα Зенон производил от ἀήρ, «воздух». Ср. «этимологические» фрг. 100; 103–105; 118; SVF II 569.

170. Филодем. О благочестии 8 (DDG p. 543). Диоскуры – это «верный разум» и добродетельное расположение (διάθεσις) души[1].

---

[1] Ср. фрг. 30.

171. Цицерон. О природе богов II 57. А Зенон так определяет природу: это, по его словам, творческий огонь, последо-

вательно продвигающийся к порождению (ad gignendum progrediens via). Он полагает, что искусству более всего свойственно творить и порождать, и то, что́ в произведениях наших искусств творит рука человека, это природа совершает гораздо искуснее,– то есть, как я сказал, творческий огонь – учитель всех прочих искусств.

Цицерон. Вторая Академика 39. Зенон утверждал, что огонь – это сама природа.

Диоген Лаэртий VII 156 [=] SVF II 774. Природа – это творческий огонь, последовательно идущий к порождению (ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν).

Ср. Цицерон. О природе богов III 27; Тертуллиан. К язычникам II 2.

172. Цицерон. О природе богов II 58. В этом смысле всякая природа является про́изведением искусства, поскольку обладает как бы неким путем и образом действий, которому следует. А природу самого мира, который обнимает и охватывает собою все, Зенон называет не просто творением искусства, но прямо художницей, попечительницей и провидицей всего полезного и благоприятного [для своих целей]. И как прочие природы, каждая из своего семени, рождаются, растут, сохраняют себя, так и природа всего мира содержит в своей воле все свои движения, стремления и влечения (которые греки называют ὁρμαί) и действует в согласии с ними таким же образом, как и мы сами, движимые душой и чувствами. Таков, стало быть, ум мира, который по этой причине можно назвать «разумностью» (prudentia[1]) или промыслом (а по-гречески это называется πρόνοια); этот ум первым и главным образом занят тем, чтобы наилучшим образом подготовить мир для долгого существования, чтобы, далее, в этом мире всего было достаточно, а прежде всего – чтобы он отличался исключительной красотой и полной упорядоченностью.

---

[1] См. фрг. 190.

173. Цицерон. О прорицании I 6 [=] 550. Но стоики защищают почти все виды прорицания, учение о котором Зенон рассеял в своих записках словно некие семена...

174. Диоген Лаэртий VII 149 [=] SVF II 1191. И если, по их словам, существует промысл, то и прорицание имеет все-

возможное обоснование; а прорицание – это наука, что, по словам Зенона... подтверждается некоторыми его результатами.

175. Диоген Лаэртий VII 149 [=] SVF II 915; SVF III Боэт фрг. 5. Все происходит согласно судьбе. Так говорили Хрисипп... и Зенон. А судьба – это причинная цепь всего существующего или разум, согласно которому происходит все в мире.

176. Аэтий I 27, 5 (DDG p. 322). Стоик Зенон в книге «О природе» в том же смысле и таким же образом называет судьбу движущей силой вещества (δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης), которую с равным основанием можно называть промыслом и природой.

Феодорит Кирский. Врачевание эллинских недугов VI 14. А Зенон Китийский назвал судьбу движущей силой вещества и ее же поименовал промыслом и природой.

[177] Епифаний. Против ересей III 2, 9[1]. Причины вещей частью зависят от нас[2], частью же не зависят, то есть одни вещи от нас зависят, а другие – нет.

---

[1] Атрибуция сомнительна.

[2] Τὸ ἐφ' ἡμῖν = quod in nobis – технич. термин, выражающий способность разума к самоопределению в гносеологическом и моральном плане. См. фрг. 61.

4. Этика

178. Диоген Лаэртий VII 84 [=] SVF III 1; Аполлодор фрг. 13; Архедем фрг. 18; Зенон из Тарса фрг. 4; Диоген фрг. 38; Антипатр фрг. 51. Этическую часть философии они делят на топы о влечении, о благе и зле, о страстях, о добродетели, о конечной цели, о первой ценности и поступках, о надлежащем и о том, что ему способствует или препятствует. Подобного разделения придерживаются последователи Хрисиппа, Архедема, Зенона Тарсийского, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония. Что касается Зенона Китийского и Клеанфа, живших несколько раньше, то они рассматривали эти предметы сравнительно мало[1].

[1] Произвольное перечисление топов, не соответствующее наиболее вероятному порядку их изложения в школе; заведомо неправильная оценка вклада Клеанфа и особенно Зенона.

4.1. Конечная цель

179. Диоген Лаэртий VII 87. Вот почему Зенон первый сказал в книге «О природе человека», что конечная цель (τέλος) – жить согласно[1] с природой, и это то же самое, что жить согласно добродетели: ведь природа сама ведет нас к добродетели.

Стобей. Эклоги II 7, 6 а р. 75, 11 W. [=] SVF III Диоген фрг. 44; Антипатр фрг. 57; Архедем фрг. 20. Что до конечной цели, то Зенон высказался о ней так: «жить согласно [с природой]»,– а это значит то же самое, что жить сообразно единому разуму и в согласии с ним, поскольку живущие в раздоре с разумом несчастны.

Цицерон. О пределах добра и зла IV 14 [= SVF III 13]. Говорят, что как раз это и есть конечная цель Зенона... – жить согласно (convenienter) природе.

Там же III 21 [=] SVF III 188. Высшее... благо, поскольку оно заключено в том, что стоики именуют «согласием» (ὁμολογία) [с природой], а мы назовем «сообразностью» (convenientia) {...}

Лактанций. Божественные установления III 7–8 [=] 421. Высшее благо... для Зенона – жить в соответствии (congruenter) с природой... **8.** Итак, послушаем Зенона: ведь и он порой грезит о добродетели. Высшее благо, говорит он,– жить согласно (consentanee) с природой.

Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 22, 160. Сказано не только Зеноном, а даже и оракулом, что к счастливому концу... приведет жизнь в согласии с природой.

[1] Ὁμολογουμένως – возм. от ὁμοῦ λόγου – грубоватый неологизм Зенона, подчеркивающий необходимость безусловно подчиняться в своих действиях требованиям разумного начала (индивидуальный разум воспроизводит законы всекосмического разума). «Жизнь согласно природе» – жизнь, отвечающая разумному устроению космоса и тождественная добродетели. Почти не разрешимые трудности,

возникающие при попытке единообразно передать Зенонову лексику, были в полной мере осознаны уже латинскими авторами (Цицероном, Сенекой, отцами церкви), о чем свидетельствуют многочисленные лат. синонимы.

180. Климент Александрийский. Строматы II 21, 129 p. 183, 1 St.–Fr. Вот и стоик Зенон полагает, что конечная цель – жить согласно добродетели.

181. Цицерон. Первая Академика 131. А достойную жизнь (honeste vivere),– к которой ведет природная склонность[1],– Зенон, основатель и глава школы стоиков, считал пределом блага.

---

[1] Conciliatio naturae (тж. prima conciliatio) = οἰκείωσις φύσεως – технич. термин, обозначающий сферу первичных влечений живого организма. См. фрг. 197 сл.

182. Эпиктет. Беседы I 20, 14[1]. Кроме того, основы своего учения философы всегда выражали особенно кратко. Если хочешь убедиться в этом, выслушай слова Зенона и увидишь. Разве долго сказать, что конечная цель – повиновение богам, а сущность блага – в надлежащем пользовании представлениями? [2] Но спроси: «А что такое бог и что такое представление, что такое природа в каждой своей части и что такое природа целого?» – вот уже и пространно.

---

[1] Не помещает *Феста*.

[2] Вряд ли аутентичная формулировка; скорее – толкование, которое Эпиктет дал словам Зенона в своей излюбленной топике: «правильное пользование представлениями».

183. Плутарх. Об общих представлениях 23, 1069 e–f. А разве Зенон не согласился с теми [перипатетиками], которые утверждали, что первоосновы счастья – это природа и сообразное природе (τὸ κατὰ φύσιν)?[1]

---

[1] Одно из важнейших понятий стоической этики: класс вещей и действий, отвечающих природе живого и, главное, *разумного* существа. Природный масштаб стоической аксиологии выражен зна-

чительно резче и в методологическом отношении играет гораздо более важную роль, чем в этике Аристотеля.

184. Стобей. Эклоги II 7, 6 е р. 77, 20 W. А счастье Зенон определил таким образом: счастье — это благое течение жизни (εὔροια βίου)[1].

То же: Секст Эмпирик. Против ученых XI 30 = 554 [=] SVF III 73; Диоген Лаэртий VII 88; Марк Аврелий II 5; V 9; X 6.

---

[1] Т. е. жизнь, протекающая в ладу с требованиями морально-законодательствующего разума.

185. Цицерон. Тускуланские беседы II 29. Нет иного зла, говорит Зенон, кроме того, что постыдно и порочно... — Твое страдание не имеет решительно никакого отношения к счастью, которое заключено в одной лишь добродетели. И все же страдания нужно избегать. — Почему же? — Оно тягостно, противно природе, с трудом переносимо, неприятно, жестоко.

Ср. II 15; V 27.

186. Августин. Против академиков III 7, 16. Зенон провозглашает, и весь этот портик шумит: человек рожден не для чего иного, как для нравственно-прекрасного[1]; оно привлекает к себе души своим блеском, не обещая сверх этого решительно никакой выгоды и не прельщая наградой. А Эпикурово «удовольствие» свойственно одним скотам, входить в общение с которыми непозволительно человеку и мудрецу.

---

[1] Августин описывает, как он представляет себе спор между стоиками и эпикурейцами. Honestas = καλόν — то же, что добродетель. Так разворачивается цепь понятий, определяемых друг через друга: жить согласно природе = согласно добродетели = нравственно-прекрасно = благое течение жизни = благо = счастье (см. SVF III 16). Таким образом, добродетель, или нравственно-прекрасное, сама по себе есть безусловная цель разумного существа (ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых XI 99; SVF III 36 сл.).

187. Диоген Лаэртий VII 127 [=] SVF III 49. Добродетели, как говорит Зенон, достаточно для счастья[1].

Цицерон. О пределах добра и зла V 79. Слова Зенона великолепны, словно речение оракула: «Для благой жизни вполне довольно добродетели».

Августин. О Троице XIII 5, 8. Мы сказали, что некоторые полагали блаженную жизнь в том, что более всего их привлекало... как, например, добродетель – Зенона.

Ср. Цицерон. Первая Академика 134–135.

---

[1] Ср. слова Антисфена у Диогена Лаэртия (VI 11).

188. Цицерон. Вторая Академика 35. Значит, Зенон был не таков, чтобы, подобно Феофрасту, подрезать жилы добродетели. Напротив, все, что относится к счастью, он заключал в одной добродетели, относил ее к числу благ, а нравственно-прекрасным именовал лишь то, что является простым, несомненным и единственным благом.

Ср. 7.

189. Цицерон. О пределах добра и зла IV 47. Зенон ошибался, утверждая, что изо всех вещей лишь в добродетели заключено основное стремление к достижению высшего блага и что хотя все прочие вещи не имеют значения для достижения счастья, они все же могут пробуждать влечение к самим себе.

Там же IV 60. Зенон называет благом лишь то, к чему следует стремиться ради одного лишь присущего ему собственного величия, а счастливой жизнью считает лишь ту, что ведется добродетельно.

Там же IV 48. Что, однако, может быть нелепее, чем когда утверждают, будто, познав высшее благо, следует обратиться к природе, дабы из нее почерпнуть основание действия, то есть обязанности?

4.2. Благо, зло и безразличное

190. Стобей. Эклоги II 7, 5 а р. 57, 18 W. Таково, говорит Зенон, все причастное сущности; а из существующего одно является благом, другое – злом, третье же – безразличным (ἀδιάφορον)[1]. Благом является следующее: разумность (φρόνη-

σις), здравомыслие (σωφροσύνη)[2], справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же является следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все причастное пороку. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все тому подобное.

---

[1] Во времена Зенона деление «этического поля» на благо, зло и безразличное было уже общим местом (*Секст Эмпирик.* Против ученых XI 3) и восходило, видимо, к Платону (Горгий 476 е). В отличие от блага, безразличное не должно быть конечной целью и может выступать лишь как внешний мотив поступков.

[2] Этот термин можно передавать также русским «рассудительность» или «воздержность»; «здравомыслие» – несколько более «говорящий» термин, он подразумевает неповрежденность, цельность разума как в познавательном, так и в моральном отношении.

191. Цицерон. Вторая Академика 36. Все прочие вещи, даже если они не являются ни благими, ни дурными, Зенон подразделял на согласные с природой и противные природе; среди них же он выделял еще вещи промежуточные и средние. Те вещи, говорил он, которые отвечают природе, следует избирать (sumenda) и признавать за ними известную ценность[1]; к вещам, противным природе, следует относиться противоположным образом. А вещи, не относящиеся ни к первым, ни ко вторым, он помещал между ними и не признавал за ними никакого значения.

---

[1] Aestimatio = ἀξία; см. фрг. 192.

192. Стобей. Эклоги II 7, 7 g, p. 84, 21 W. Из ценных вещей одни обладают полной ценностью, другие лишены ее. Подобным же образом, из вещей, лишенных ценности, одни лишены ее полностью, другие же – нет[1]. Те вещи, которые обладают полной ценностью, именуются предпочитаемыми (προηγμένα)[2], а те, которые совсем лишены ценности – непредпочитаемыми (ἀποπροηγμένα). Подобные названия для вещей первым установил Зенон. Предпочитаемым стоики называют то безразличное, которое мы выбираем согласно основанию для

предпочтения (κατὰ προηγούμενον λόγον)[3]. То же самое действительно и для непредпочитаемого, и примеры приводятся по аналогии те же самые. Ни одна из благих вещей не может быть «предпочитаемой», так как эти вещи обладают высшей ценностью[4]. А предпочитаемое, занимая второе место по степени ценности, в известной мере приближается к природе благих вещей. Так, во дворце предпочитаемым является не царь, а его свита. Предпочитаемое именуется так не потому, что оно доставляет нечто для счастья или содействует ему, но потому, что его необходимо избирать по сравнению с непредпочитаемым.

Ср. Плутарх. О противоречиях у стоиков 30, 1047 е (критика – возможно, академическая – этой концепции).

---

[1] Πολλὴ ἀξία и πολλὴ ἀπαξία – букв. «полная ценность» и «полное отсутствие ценности». Неясно, каково значение термина «полная ценность», ибо речь может идти либо о наличии ценности, либо о полном ее отсутствии. «Ценность», как и ее отсутствие, по логике Зенона, не может иметь градаций.

[2] Предпочитаемое (προηγμένον, от προάγω – продвигать) имеет буквальное значение «продвинутое», «приближенное» (в смысле приближения к «ценности», ср. фрг. 194).

[3] Т. е. соответствие «природе» – на этот раз в широком смысле.

[4] Терминология Зенона (поначалу звучавшая, вне сомнений, совершенно необычно, чтобы не сказать – по-варварски) еще не устоялась, и этим объясняется столь расплывчатое значение термина «ценность». По логике самого Зенона, к благу этот термин применим лишь в переносном значении, так как «ценность» в собственном смысле есть характеристика безразличного.

193. Цицерон. Вторая Академика 37. Но из вещей избираемых одни нужно ценить больше, другие – меньше. Те, которые обладают большей ценностью, Зенон называл предпочитаемыми (praeposita), а те, которые меньшей,– непредпочитаемыми (reiecta).

194. Цицерон. О пределах добра и зла III 52. Но весьма кстати будет – дабы легче понять смысл его слов – объяснить, почему Зенон воспользовался именно этими словами. А смысл этот таков: подобно тому, говорит он, как никто не утверждает, что во дворце сам царь есть нечто приближенное (productum) к ценности (а как раз это и называется προηγμένον),– но

те, которые обладают лишь некоторым достоинством и чье положение лишь приближается к царской власти, занимая по отношению к ней второе место,— так и в жизни словом προηγμένα, или приближенное (producta), обозначаются не те вещи, которые занимают первое место, но те, что второе.

195. Авл Геллий. Аттические ночи IX 5, 5. По мнению Зенона, наслаждение есть нечто безразличное, то есть среднее,— ни благо, ни зло, а нечто такое, что он сам обозначил греческим словом ἀδιάφορον.

196. Сенека. Письма к Луцилию 82, 9. Наш Зенон пользуется таким умозаключением: никакое зло не может быть славным; смерть же бывает славной, стало быть, смерть – не зло.

4.3. Учение о первичной склонности

[Очевидно, что аутентичность и репрезентативность отобранных Арнимом текстов весьма сомнительна. Я склонен считать, что подобрать такие тексты для Зенона просто невозможно (для иллюстрации этого учения как школьной нормы – другое дело: Цицерон, Гierокл и др.). Согласиться с Арнимом следует в одном – стоическое учение о «первичной склонности» (οἰκείωσις, prima conciliatio; латинский и тем более русский термин весьма приблизительно передают содержание греческого) должно восходить к Зенону. Истоки учения не очень ясны. Попытка возводить его к Феофрасту (*Fr. Dirlmeier.* Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Leipzig, 1937; ср. фрг. 183) в настоящее время никем не признается обоснованной. У Аристотеля термин οἰκείωσις устойчиво не используется. С моей точки зрения, отдаленный аналог скорее можно найти у Платона (Алкивиад I 126 е; Лисид 221 е – 222 а; Менексен 243 е; Хармид 163 с; Софист 226 с.). *Поленц* (*M.Pohlenz.* Die Stoa. Bd II S. 66 cf. Bd I S. 113) небезосновательно полагает, что до Зенона оформленного учения о первичной склонности не существовало. См. тж. *S.G.Pembroke.* Oikeiosis // Problems in Stoicism, ed. A.A.Long. London, 1971, p. 136 f.; *F.H.Sandbach.* The Stoics. New York, 1975, p. 31. Ср. SVF III p. 43.]

197. Порфирий. О воздержании от животной пищи III 19. Начало всякой склонности и всякой отчужденности (οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως) – ощущение, а такую склонность последователи Зенона считают основой справедливости.

Плутарх. О противоречиях у стоиков 12, 1038 с. Первичная склонность есть, по-видимому, ощущение и принятие «своего» (αἴσθησις τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις).

198. Цицерон. О пределах добра и зла IV 45. Но на мой взгляд, было бы справедливее, если бы Зенон, споря с Полемоном, от которого он узнал, каковы основные начала природы, понял, что он исходит из общепринятых начал, где впервые нашел для себя основу и где как раз зародилась причина спора,– и понял, что хотя он не остался с теми, кто выводит свое высшее благо из природы, но пользуется теми же доказательствами и суждениями, что и они.

4.4. Добродетель

199. Цицерон. Вторая Академика 38. В то время как вышеупомянутые авторы не всю добродетель помещали в разуме, утверждая, что некоторые добродетели совершенствуются природой или нравом, Зенон все добродетели помещал в разуме; в то время как те полагали возможным отделение трех родов добродетели, о которых я сказал выше, Зенон убедительно показал, что это никоим образом невозможно, и утверждал, что не только пользование добродетелью (как считали его предшественники), но и само по себе добродетельное расположение души[1] прекрасно, хотя обладает добродетелью лишь тот, кто постоянно ею пользуется.

---

[1] Habitus animi в смысле διάθεσις ψυχῆς – неизменное и достигшее совершенства состояние ведущего начала (см. фрг. 202).

200. Плутарх. О противоречиях у стоиков 7, 1034 с. Зенон, подобно Платону, оставляет несколько видов добродетели,– как, например, разумность, мужество, здравомыслие, справедливость, которые хоть и существуют нераздельно, но отличаются друг от друга. Определяя каждую из них особо, он говорит, что мужество – это разумность [в делах противоборства], а <...> справедливость – это разумность в делах воздаяния. Так что добродетель едина, и различными представляются лишь ее проявления применительно к тем или иным обстоятельствам[1].

Ср. Диоген Лаэртий VII 126; 161.

---

[1] Ταῖς πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι. Σχέσις в отличие от ἕξις характе-

ризует состояние пневматической структуры (а добродетель также есть нечто телесное) в ее определенности *извне*, независимо от основных внутренних свойств.

201. Плутарх. О нравственной добродетели 2, 441 а [=] SVF III 255: К этому же, по-видимому, склоняется и Зенон Китийский, определяя разумность в делах воздаяния как справедливость, в принятии решений — как здравомыслие, в делах противоборства — как мужество. Сторонники Зенона считают, что в этих определениях Зенон называет разумностью знание.

202. Плутарх. О нравственной добродетели 3, 441 с [=] SVF III 459. Все они [Менедем, Аристон, Зенон, Хрисипп] полагают, что добродетель — это некое неизменное состояние (διάθεσις) руководящего начала души и сила, рожденная разумом (γεγενημένη ὑπὸ λόγου); а скорее — она есть разум, согласованный (ὁμολογούμενος), надежный и неколебимый (βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος). Они считают также, что аффективная и неразумная часть души (τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον) не есть нечто отличное от разумной ее части по какому-либо видовому свойству или по природе,— но та самая часть души, которую они называют рассудком (διάνοια) и «ведущим» (ἡγεμονικόν), будучи чем-то всецело обращаемым, переходящим в аффекты и принимающим различные состояния и расположения (ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς), становится пороком или добродетелью, а ничего изначально неразумного в ней нет. Неразумной же она именуется тогда, когда — вследствие того, что чрезмерное влечение[1] в ней усиливается и побеждает,— увлекается к чему-нибудь нелепому вопреки выбору разума. А страсть — это дурной и невоздержный разум, приобретающий неистовость и силу из-за негодного и совершенно ошибочного суждения[2].

Ср. фрг. 209.

---

[1] Ὁρμὴ πλεονάζουσα — нормативное школьное определение страсти. См. фрг. 205 сл.

[2] Последняя фраза — скорее формулировка Хрисиппа.

203. Стобей. Эклоги II 7, 1 р. 38, 15 W. Последователи Зенона иносказательно выражаются так: нрав — это источник жизни, из которого проистекают отдельные действия[1].

[1] Ср. изречение Гераклита: нрав человека — его судьба (В 119 DK).

204. Диоген Лаэртий VII 173 [=] 618. Говорят, что он [Клеанф] вслед за Зеноном признавал, что нрав человека можно постичь по его виду.

Аэтий IV 9, 17 (DDG р. 398) = SVF III 568. Стоики полагают, что мудреца можно безошибочно почувствовать по его облику[1].

[1] См. фрг. 216; 481 прим. 18.

4.5. Страсти

205. Диоген Лаэртий VII 110 [=] SVF III 412. Согласно Зенону, страсть в собственном смысле есть неразумное и противное природе движение души, или чрезмерно сильное влечение (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα).

Цицерон. Тускуланские беседы IV 11. Итак, по определению Зенона, страсть (perturbatio), которую он называет πάθος, — это движение души, противоположное верному разуму (recta ratio) и противное природе. Некоторые говорят короче: страсть — это чрезмерное влечение.

Там же 47. Вот Зеноново определение страсти, которым, на мой взгляд, он пользуется верно: страсть, по его определению, есть противоположное разуму и противное природе движение души, или, если сказать короче, чрезмерно сильное влечение (aversa a ratione contra naturam animi commotio, vel... appetitus vehementior), а чрезмерно сильным оно считается потому, что далеко отстоит от постоянства природы[1].

Цицерон. Об обязанностях I 136. Нам... советуют избегать страстей, то есть слишком сильных движений души, не повинующихся разуму (rationi non obtemperantes).

Стобей. Эклоги II 7, 2; 7, 10 р. 44, 4; 88, 8 W. Всякая страсть — это чрезмерное влечение... Они говорят, что страсть — это чрезмерное и неподвластное судящему разуму (ἀπειθὴς τῷ

αἱροῦντι λόγῳ) влечение, или неразумное движение души вопреки природе.

[1] A naturae constantia. В данном случае речь идет о *разумной* природе. Имеется в виду такое устойчивое разумно-нравственное состояние (греч. эквивалент εὐπάθεια), которое гарантирует его обладателю отсутствие страстей. По определению, оно может быть свойственно только мудрецу и тождественно добродетельности (см. специальный трактат Сенеки «О постоянстве мудреца»).

206. Стобей. Эклоги II 7, 1 p. 39, 3 W. А вот как определил страсть стоик Зенон: страсть есть чрезмерно сильное влечение. Он не говорит «чрезмерно сильное от природы», но «в настоящий момент избыточное», то есть оно таково не по природной потенции (οὐ δυνάμει), а именно в реальном осуществлении (ἐνεργείᾳ). Он выразился еще и так: «страсть есть трепет[1] души», сравнив подвижность аффективного начала (τὸ παθητικόν)[2] со стремительным полетом птиц.

[1] Πτοία (= trepidatio) вместо ποιά рукописей. Конъектура *Ваксмута*, принятая *Арнимом*, выглядит довольно правдоподобно: она вызывает в памяти платоновский «Федр» (246 а сл.) и, кроме того, имеет параллель в текстах Хрисиппа (SVF III 476, p. 127, 30).

[2] Неточность: самостоятельного аффективного начала в душе нет – см. фрг. 202; 570.

207. Цицерон. Вторая Академика 38. В то время как другие философы не удаляли страсти из человеческой души, но словно сжимали их и ограничивали их действенность, Зенон полагал, что мудрец лишен этих, так сказать, болезней[1]; и в то время как древние утверждали, что страсти эти естественны и непричастны разуму, и помещали вожделение (cupiditas) в одной части души, а разум – в другой, он с ними не соглашался. По его мнению, страсти эти произвольны (voluntariae) и порождаются превратным суждением (opinionis iudicium), а матерью всех страстей, по его мнению, является некая чрезмерная невоздержанность (immoderata intemperantia)[2].

[1] Morbus = πάθος (ср. фрг. 375).

[2] Тавтология Цицерона: невоздержанность (отсутствие «здравомыслия», ἀφροσύνη) как порок не может иметь градаций.

208 = SVF III 382. Фемистий. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» II p. 197, 24 Spengel. Последователи Зенона вполне верно считают страсти человеческой души извращениями разума и ошибочными суждениями разума[1].

[1] Формулировка скорее в духе Хрисиппа, который предпочитал на уровне определения отождествлять страсти и ложные суждения. См. фрг. 209.

209. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 1 p. 292, 18 De Lacy [=] SVF III 461. Зенон полагал, что страсти – это не сами суждения, но происходящие из-за них сокращения и расширения, возбуждения и угнетения души[1].

Там же IV 3 p. 246, 38 De Lacy. По этому вопросу [Хрисипп] противоречит и Зенону, и самому себе, и многим другим стоикам, которые считают, что страсти – это не сами суждения души, а вызываемые ими неразумные сокращения, ослабления, томления, возбуждения и расширения.

[1] Зенон, таким образом, предпочитал описывать страсти через их психофизические эпифеномены – ту или иную деформацию (συστολή = contractio) душевной пневмы (ср. фрг. 130),– в то время как Хрисипп стремился прежде всего выразить п р и ч и н у страсти как явления и ради этого оставался на уровне «логического» описания. См. *Диоген Лаэртий* VII 111 сл.; SVF III 391 сл.

210. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5, p. 208, 33 De Lacy [=] 572. Страх, скорбь и все подобные страсти возникают в сердце. Но это ведь принимается как общепризнанное и самими стоиками. Не только Хрисипп, но Клеанф и Зенон с готовностью подтверждают это.

211. Диоген Лаэртий VII 110. Главных страстей, как говорит Зенон в книге «О страстях», четыре рода: скорбь, страх, вожделение и наслаждение.

Стобей. Эклоги II 7, 10 p. 88, 14 W. Первыми по роду являются четыре страсти: вожделение, страх, скорбь, наслаждение.

212. Цицерон. Тускуланские беседы III 74–75. Я полагаю, достаточно сказано: скорбь – это мнение о присутствующем в настоящий момент зле, причем мнение, подразумевающее, что скорбь эту следует претерпеть. Зенон верно прибавляет к этому определению, что указанное мнение о присутствующем зле должно быть свежим.

Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 7 р. 280, 21 De Lacy [=] SVF III 481 (Посидоний фрг. 165 Edelstein–Kidd). «Ведь это определение,– говорит [Посидоний],– то есть определение скорби[1], а также многие другие определения страстей, найденные Зеноном и записанные Хрисиппом, совершенно ясно опровергают его мнение. Ведь он утверждает, что скорбь – это свежее мнение (πρόσφατος δόξα) о присутствующем для человека зле. Иногда они выражаются еще короче, предлагая приблизительно такое определение: скорбь есть мнение о свежем присутствии зла.

[1] Разночтение: λύπη – *Arnim*, ἄτη (болезненное умопомрачение) – *De Lacy.*

213. Лактанций. Божественные установления III 23. В число пороков и нездоровых влечений Зенон поместил жалость[1].

Лактанций. К Пентадию 38. Глава стоиков Зенон, который превозносит добродетель, посчитал жалость болезненной страстью души.

[1] Misericordia = ἔλεος. Ср. фрг. 434; *Диоген Лаэртий* VII 111 = SVF III 412.

214. Цицерон. В защиту Мурены 61. Мудрец никогда не повинуется чувству приязни (gratia nunquam moveri) и никогда никому не прощает проступков. Жалостливым бывает только человек глупый и легковесный. Мужу не подобает уступать просьбам и мольбам.

215. Сенека. О гневе I 16, 7. Ведь, как говорит Зенон, и в душе мудреца остается рубец,– даже когда рана зажила. Поэтому он почувствует какие-то подобия и тени страстей, но самих страстей избежит.

4.6. Мудрец

216. Стобей. Эклоги II 7, 11 g, p. 99, 3 W. Зенон и его последователи, философы-стоики, полагают, что существует два рода людей – достойные и негодные[1]. Достойные люди проводят свою жизнь добродетельно, а негодные – порочно. Поэтому первые во всем, чему предаются, всегда поступают надлежащим образом (ἀεὶ κατορθοῦν)[2], а вторые погрешают. При этом достойные люди действуют со знанием жизни[3] и все делают безупречно, так как ведут себя мудро, здраво и во всем прочем добродетельно. Они обладают великой, крепкой, высокой и сильной душой. Великой[4] – ибо способны достигать того, что сами назначат и определят по своему выбору; крепкой – ибо прирастают отовсюду; высокой – ибо приобрели величие, присущее мудрому и благородному мужу; наконец, сильной – ибо сохранили уделенную им силу, став неодолимыми и непобедимыми. Поэтому они не терпят ни от кого принуждения и сами никого не принуждают, не встречают препятствий и никому не препятствуют, не претерпевают насилия и сами его не причиняют, никому не подвластны и никем не помыкают, никому не вредят и сами не терпят вреда, избегают несчастий и не ввергают в несчастья других, не ошибаются, не заблуждаются, все замечают относительно самих себя и вообще не поддерживают заблуждений. Люди эти самые счастливые, благополучные, блаженные, богатые, благочестивые, любезные богам и полные достоинства; они подобны царям и полководцам, лучше всех разбираются в управлении государством и домом, умеют наживать имущество. А у негодных людей все обстоит наоборот.

---

[1] Деление всех людей на два не соприкасающихся между собой сообщества – достойных («добродетельных», σπουδαῖοι) и негодных («порочных», φαῦλοι) чем-то напоминает Августинову схему «Град Небесный» – «Град земной». Это деление играло важную роль в стоической этико-правовой концепции. С одной стороны, оно лишало смысла традиционные полисные идеалы, уравнивавшие всех свободных граждан вне зависимости от их нравственных качеств (ср. фрг. 222; 226–228). С другой стороны, оно призвано было обосновать (хотя достигало, пожалуй, обратного результата) теорию «космополиса» как всемирного государства *разумных существ* (см. фрг. 262).

[2] См. фрг. 231 прим.

[3] Ἐμπειρία = intelligentia, знание на основании рационально оформленного опыта, в собственном смысле – морального. «Понимание» жизни означает знание добродетели и следование ей; поэтому само понятие рационально оформленного морального опыта (основы которого закладываются в человеке самой природой) используется в формулировке конечной цели – напр., *Диоген Лаэртий* VII 87; SVF III 12.

[4] «Величие» души, которое ранние стоики (вероятно, вслед за Аристотелем) рассматривали как разновидность мужества, в Средней Стое преобразовалось в отдельную и функционально важную добродетель – μεγαλοψυχία. См. фрг. 481 прим. 18.

217. Афиней IV 158 B. А вот каково учение стоиков: мудрец во всем преуспевает и умело готовит чечевичную похлебку. Потому-то Тимон Флиунтский и сказал:

Тот, кто похлебку Зенона разумно не смог приготовить,–

как будто чечевичную похлебку нельзя сварить иначе, чем по наставлению Зенона, сказавшего:

В чечевицу добавь двенадцатую часть кориандра.

218. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 14, 97. Стоит упомянуть и Зеноновы слова о том, что скорее, пожалуй, можно погрузить в воду полный воздуха мех, чем принудить добродетельного человека против его желания сделать что-нибудь ему не угодное. Ведь не подвержена слабости и непобедима та душа, которую верный разум снабдил твердыми правилами.

219. Плутарх. Как юношам слушать поэтов 12, 33 d. Вот и Зенон, поправляя Софокловы стихи:

Всяк, кто к тирану отправляется,
Раб ему, хоть и пришел свободным,–

[фрг. 873 Radt]

написал иначе:

Не раб, коли пришел свободным,–

разумея в данном случае под свободным человеком бесстрашного, великого и сильного душой.

220. Цицерон. О пределах добра и зла V 84. Если бедность — это зло, то нищий, хотя бы и мудрец, не может быть счастлив. А Зенон осмелился утверждать, что мудрец не только счастлив, но и богат.

В защиту Мурены 61. Лишь мудрецы богаты, даже если на деле они беднейшие из людей.

221. Цицерон. В защиту Мурены 61. Лишь мудрецы при полном внешнем безобразии прекрасны.

О пределах добра и зла III 75 [=] SVF III 591. Правильно будет назвать мудреца красивым: ведь черты души более красивы, чем очертания тела.

222. Диоген Лаэртий VII 33. Далее, в «Государстве» он объявляет гражданами, друзьями, домочадцами и людьми свободными только стремящихся к добродетели.

Ср. фрг. 226–228.

223. Климент Александрийский. Строматы V 14, 95 р. 388, 22 St.–Fr. А стоик Зенон говорит, что все хорошие люди — друзья друг другу. Это мнение он заимствовал у Платона[1], а тот — из философии какого-то варвара.

[1] Возможный источник — *Платон.* Лисид 214 cd; Федр 255 b.

223 а. Плутарх. Арат 18 [=] 443. После, как говорят, в беседе с человеком, утверждавшим, что, по его мнению, лишь мудрец может быть полководцем, Персей сказал: «Правда, клянусь богами, и мне в свое время эти слова пришлись по душе больше всех других Зеноновых мнений...»

Ср. фрг. 443.

224. Диоген Лаэртий VII 120 [=] 450; SVF III 527; 731. По их мнению, все пороки равны между собой, как говорит... Зенон.

То же: Секст Эмпирик. Против ученых VII 422; Цицерон. В защиту Мурены 61; Лактанций. Божественные установления III 23.

Ср. Гораций. Сатиры I 3, 120 сл.

225. Цицерон. В защиту Мурены 61. Всякий проступок есть нечестивое преступление, и тот, кто убил петуха без надобности, погрешил не меньше, чем задушивший родного отца.

226. Диоген Лаэртий VII 32. Всех, кто не стремится к добродетели, Зенон называет врагами, неприятелями, рабами и чуждыми друг другу людьми – даже если это родители и дети, братья и домочадцы.

Ср. фрг. 222.

227. Цицерон. В защиту Мурены 61. Ну а нас, поскольку мы не мудрецы, они называют беглецами, изгнанниками, врагами и, наконец, безумцами.

228. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 8, 53. Ведь и Зенон, заботясь, как и всякий другой, о добродетели, смело высказался о том, что дурные люди не равны в правах с хорошими. А именно, он говорит: «Разве не будет наказан человек негодный, если возразит добродетельному? Значит, негодяй не имеет равных прав с добродетельными».

229. Сенека. Письма к Луцилию 83, 9. Зенон, величайший муж, основатель нашей столь влиятельной и безупречной школы, хочет отвратить нас от пьянства. Вот послушай, как он доказывает, что добродетельный муж не бывает пьян: «Пьянице никто не доверит секрета, а добродетельному – всякий; значит, добродетельный муж не бывает пьян».

Филон Александрийский. О Ное-земледельце II 42, 176. Если пьянице ни один разумный человек не доверит секрета, [а мудрецу все доверяют], значит, достойный человек не бывает пьян.

4.7. Надлежащее

230. Диоген Лаэртий VII 107–108. А надлежащее, как они говорят, есть то, что имеет убедительное обоснование[1]. Такова сообразность в жизни (τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ), свойственная, например, растениям и животным: значит, и в их жизни

можно видеть надлежащее. Зенон первый дал надлежащему (καθῆκον) такое название, выведя его от слов «налегать на что-либо» (κατά τινας ἥκειν)[2].

Там же VII 25. Говорят, он первый дал название «надлежащему» и написал о нем книгу.

Стобей. Эклоги II 7, 8 p. 85, 13 W. [=] SVF III 494. Вот каково определение надлежащего: это – сообразность в жизни (ἐν ζωῇ), действие, имеющее убедительное обоснование. Противоположное надлежащему определяется противоположным образом. Все надлежащее имеет отношение также к неразумным существам, ибо и они совершают нечто сообразное их собственной природе. О разумных же существах говорится так: сообразность в разумной жизни (ἐν βίῳ).

Цицерон. О пределах добра и зла III 58 [=] SVF III 498. Надлежащее есть действие, совершенное таким образом, что для него можно привести убедительное обоснование (probabilis ratio).

---

[1] Ἔυλογος ἀπολογισμός = probabilis ratio.

[2] Глагол καθῆκει употребляется и в значении «подобать». Термин «надлежащее» (лат. эквивалент officium, обычно переводится как «обязанность») призван передавать сложный набор смыслов. Деятельность живого существа должна сообразовываться с тем, что природа заложила в живые организмы; «убедительное обоснование» всякого подобного действия заключено в его соответствии требованиям природы. Иными словами, учение о надлежащем является развитием учения о «первичной склонности» и объясняет смысл того долга перед природой, который живым существам «подобает» выполнять в силу их организации. Понятие «надлежащего» распространяется на все живое, наделенное способностью самосохранения и самовоспроизводства (это подчеркивается употреблением термина ζωή, а не βίος); в силу своей широты оно никак не может выражать внутреннее моральное долженствование разумного индивида и не может переводиться как «моральный долг». С точки зрения конечной моральной цели (добродетели), «надлежащее» тождественно внешней обязательности; его сфера – сфера «первичного по природе», т. е. «безразличного». Это сфера внешней мотивации, и лат. термин probabilis ratio (который можно перевести как «вероятное обоснование») хорошо передает смысл «небезусловности» совершаемых в этой сфере действий (например – есть, сохранять здоровье, заботиться о близких, добывать средства к жизни и т.п.), которые при всей их естественности не ведут прямо и непосредственно

к достижению конечной моральной цели. Гносеологическая параллель этого смыслового оттенка – фрг. 624–625.

231. Цицерон. Вторая Академика 37. И подобно тому как Зенон изменил не столько суть дела, сколько слова, так между правильным поступком и прегрешением он поместил в качестве чего-то среднего «надлежащее» и противоположное «надлежащему», полагая правильные поступки (recte facta) лишь в благих действиях, а превратные, то есть прегрешения,– в дурных. А надлежащее и все прочее он считал средним[1] и не имеющим особого значения [с точки зрения блага или зла].

[1] В точном смысле надлежащее находится не «между» благом и злом, а «по ту сторону», т. е. вне сферы блага и зла и тем самым вне сферы морального целеполагания. Это «промежуточное» положение передается терминами μέσον καθῆκον = medium officium (в отличие от подлинно морального, «совершенного» надлежащего – τέλειον καθῆκον = κατόρθωμα = perfectum officium = recte factum). См. фрг. 232; SVF III 493 сл.

232. Цицерон. О пределах добра и зла IV 56. В конце концов, этот твой пуниец (ты ведь знаешь, что китийцы, твои клиенты, происходят из Финикии) – а он человек острого ума, – не будучи в состоянии защитить свое учение, которому противостояла природа, принялся играть словами. Прежде всего, он согласился, чтобы те вещи, которые мы называем благими, можно было оценить, и чтобы они были соразмерными природе; также он стал признавать, что мудрец, то есть самый счастливый человек, находится в более благоприятном положении, даже если он обладает тем, что Зенон не решился называть благом, но посчитал лишь соразмерным природе; он не согласен с тем, что Платон, даже если он не мудрец, находится в том же положении, что и тиран Дионисий: этому лучше всего умереть, ибо ему никогда не достичь мудрости, а Платону – жить, ибо у него еще остается надежда. Прегрешения же частью простительны, частью – нет, ибо разные прегрешения пренебрегают, так сказать, большим или меньшим числом обязанностей[1]. Поэтому одни из немудрых людей таковы, что никоим образом не могут достичь мудрости, а другие могли бы достичь ее, если бы постарались[2].

[1] Numeri officii = ἀριθμοὶ τοῦ καθήκοντος. Подлинно благое, добродетельное действие (в отличие от «среднего» надлежащего) реализует все возможные «пункты», необходимые для совершенства.

[2] Изложение Цицерона вызывает сомнения с точки зрения корректности. Речь идет о не решенной до конца проблеме стоической этики: может ли обычный человек стать мудрецом, т. е. возможен ли нравственный прогресс индивида. Ранняя Стоя отвечала на него скорее отрицательно. Человек может продвигаться лишь «к» добродетели, т. е. к границе, отделяющей недобродетель от добродетели, но не в пределах последней. С точки зрения добродетели все прочее есть порок, а продвижение в пределах порока можно не принимать во внимание. Только Средняя Стоя, смотревшая на потребности и возможности индивида более реалистически, смогла внести исправления в этот ригористический силлогизм. Ср. фрг. 234.

4.8. Жизненные предписания. Учение о государстве

233. Гален. О распознавании душевных болезней vol. V p. 13 K. Так вот и Зенон считал, что мы все делаем основательно, словно собираясь некоторое время спустя оправдаться перед «наставниками». Так этот муж называл многих людей, готовых судить ближнего, даже если никто об этом не просил.

234. Плутарх. О продвижении к добродетели 12, 82 f. А вот взгляни, каково мнение Зенона. Он считал, что всякий человек может вывести из своих снов впечатление, что он продвигается [к добродетели],— если, конечно, он не видит во сне, что предается чему-то позорному, допускает или совершает что-нибудь ужасное или несправедливое, но — словно в светлой глубине безмятежного покоя — вообразительное и страдательное начало (τὸ φανταστικὸν καὶ παθητικόν) его души проясняется, умиротворенное разумом[1].

[1] Фраза, мягко говоря, не вполне ясная. Корректность изложения также сомнительна — прежде всего, из-за платонической лексики. Возможный источник пассажа — *Платон*. Государство IX 571 с.

235. Прокл. Схолии к «Работам и дням» Гесиода (ст. 293; 295) Gaisford. Зенон-стоик так переделал эти стихи, сказав:

Всесовершенен лишь тот, кто доброму слову послушен.
Впрочем, и тот хорош, кто сам размышляет о деле,–

отдавая послушанию первое место, а разумности – второе.

Диоген Лаэртий VII 25–26. Стихи Гесиода он переиначил так... Ведь на деле, по его мысли, человек, способный правильно выслушать совет и воспользоваться им, лучше, чем тот, кто до всего доходит только своим умом: последний умеет лишь понимать, а умеющий слушать – еще и поступать правильно.

Фемистий. Речи 8, I р. 164 Sch.–D. Зенон Китийский, которого я высоко чту, объявил послушание более высокой добродетелью, чем сметливость, и так переиначил Гесиода...

Ср. Фемистий 13, I р. 246, 14–16 Sch.–D.

[236] [Максим Исповедник] Антология 6[1]. Тем растениям, с которых земледелец намерен получить обильные и хорошие плоды, он старается принести пользу, всячески заботится и ухаживает за ними. Но тем более естественно, когда делают приятное полезным людям и сколь возможно заботятся о них. И в этом нет ничего удивительного. Ведь изо всех частей тела мы более всего печемся о тех, которые, по нашему мнению, нам полезнее всего в наших трудах. Отсюда, равным образом, следует, что тем, кто, как мы считаем, оказывает нам благодеяния, мы должны быть полезны на деле, а не на словах. И в самом деле, маслина не просто гордится тем, что за ней ухаживают, но приносит хорошие и обильные плоды, побуждая тем самым заботиться о ней больше.

[1] Атрибуция сомнительна.

[237] Стобей. Антология 14, 4, I р. 469 Н.[1]

Всяк порицай сам себя, льстивых речей
Не слушай, лиши льстецов многословья.

[1] Атрибуция сомнительна.

238. Стобей. Антология 4, 106, I р. 245 Н. Зенон сказал: смешно, если на предписания, говорящие каждому, как нужно жить, мы не обращаем внимания (как будто они безграмотны),

а расхожим похвалам придаем значение (словно в них заключено веское суждение).

239. Афиней VI 233 ВС. А стоик Зенон, по-видимому, назвал безразличным все прочее [использование денег], кроме законного и умелого; при этом приобретение денег или отказ от них он запрещал, указывая, что в пользовании деньгами предпочтительнее скромность и умеренность. А чтобы люди имели бесстрашное и спокойное расположение души относительно всего прочего, что не прекрасно и не постыдно, им следует по преимуществу пользоваться тем, что согласно с природой, а от противоположного, совершенно его не страшась, отвращаться на разумном основании, но не из страха.

240. Стобей. Антология 6, 20, I p. 285 H. Зенон презирал толпу и сказал по этому поводу: «В то время как можно получать наслаждение от труда, они получают его от поваров».

241. Климент Александрийский. Строматы II 20, 125 p. 180, 25 St.–Fr. Зенон остроумно заметил по поводу индийцев, что он предпочел бы увидеть одного сжигаемого индийца, чем усваивать все рассуждения о том, как нужно переносить страдание[1].

---

[1] Обычай самосожжения, практиковавшийся, вероятно, среди брахманов, засвидетельствован Квинтом Курцием Руфом (VIII 9, 32). Ср. рассказ Цицерона (Тускуланские беседы II 17, 40; 22, 52) и Страбона (XV 1, 65) об индийском «мудреце» Калане.

242. Афиней XIII 565 D. Упомянутый мудрец Зенон (как рассказывает Антигон Каристский), вещая, как обычно, о нашей жизни и превратных наших привычках, сказал, что худо слушавшие и не понявшие его слов будут нечистыми и несвободными,— подобно тому как отклонившиеся от учения Аристиппа будут безнравственными и наглыми.

Цицерон. О природе богов III 77 = 348. Если верно то, что обыкновенно говаривал Аристон Хиосский,— будто философы вредят тем слушателям, которые дурно толкуют правильные слова,— то из школы Аристиппа можно выйти распутником, а из школы Зенона — жестоким человеком.

243. Мусоний Руф фрг. XXI р. 115, 4 сл. Н. Хорошо... говорит Зенон, что подрезать лозу следует ради того же, ради чего и подстригать волосы — ради сообразного с природой — чтобы волосы никого не обременяли и не беспокоили ни в каком деле.

244. Ориген. Против Кельса VII 63. Сторонники философии Зенона Китийского отвергают прелюбодеяние... по соображениям общественного блага[1]. Да ведь и противоестественно[2] для разумного существа сожительствовать с женщиной, по закону уже принадлежащей другому, и губить семью другого человека[3].

[1] Διὰ τὸ κοινωνικόν. Ср. SVF III 729, где *Арним* читает διὰ τὸ μὴ κοινωνικόν.

[2] Παρὰ φύσιν — антипод «природного», порочное во всех отношениях, т. е. противоположное не только нравственным целям разумного существа, но и его природным задаткам.

[3] Противоположная версия — фрг. 269.

245. Диоген Лаэртий VII 22. Он говорил, что юношам следует соблюдать всевозможную пристойность и в походке, и во внешнем виде, и в одежде. И при этом постоянно повторял стихи Еврипида о Капанее:

Богатством был не горд и заносился
Ничуть не больше, чем простой бедняк.

(Просительницы 861–862)

246. Климент Александрийский. Педагог III 11, 74, р. 277, 9 St. Зенон Китийский, похоже, намерен был набросать портрет образцового юноши, и так рисует его облик: «Лицо,— говорит он,— пусть будет чистое, брови не опущенные, взор не заносчивый, но и не робкий, голова не запрокинутая, движения тела ладные, в своих колебаниях исполненные равного напряжения; пусть будет внимателен к тому, что сам говорит, понятлив и восприимчив к тому верному, что слышит, а манеры и походка пусть не дают надежды людям распущенным. Всего более пусть будут заметны стыдливость и мужественность. Пусть не шатается праздно по лавкам благовоний,

золотых дел, шерстяным и прочим мастерским, где многие, разукрашенные подобно распутным женщинам, проводят целые дни словно у себя дома».

247. Афиней XIII 563 E. Мы подражаем вождю нашей мудрости Зенону-финикийцу, который ни разу не сходился с женщиной, а всегда с мальчиками (как передает Антигон Каристский в книге о его жизни). «Нужно любить не тело, а душу» — это пусть лопочут те, кто утверждает, что влюбленные должны сходиться только до 28 лет.

248. Диоген Лаэртий VII 129. Мудрец пусть любит и юношей, в облике которых проявляется природная расположенность (εὐφυΐα) к добродетели,— как говорит Зенон в книге «О государстве».

249. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 200 [=] 585; SVF III 745. И что удивительного, если и последователи кинической философии, и сторонники Зенона Китийского, и Клеанфа, и Хрисиппа считают это [однополую любовь] безразличным?

250. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 245. И Зенон, глава их учения, в своих «Беседах» говорит о воспитании детей много похожего и, в частности, так: «Сходиться с мальчиками следует не больше и не меньше, чем с немальчиками, а с женщинами — так же, как с мужчинами. Ведь то же самое приличествует и подобает и мальчиками, и немальчикам, женщинам и мужчинам».

251. Секст Эмпирик. Против ученых XI 190. И далее: «Сошелся ли ты с любимцем? — Нет. — Но разве ты не испытывал желания сойтись с ним? — И даже большое. — Но пожелав, чтобы он отдался тебе, ты побоялся просить его об этом? — Да нет, клянусь Зевсом. — Значит, ты попросил? — И даже очень. — А он не уступил тебе? — Нет[1]».

---

[1] Видимо, фрагмент из «Бесед» Зенона.

252. Плутарх. Застольные беседы III 6, 1, 653 e. Да и я, клянусь собакой, предпочел бы, чтобы эти Зеноновы рассуж-

дения о любви обсуждались на каком-нибудь пиру и в шутку, а не в «Государстве» — сочинении, исполненном такой серьезности.

253. Епифаний. Против ересей III 36 (DDG p. 592). Зенон Китийский, стоик, сказал, что... умерших лучше отдавать животным, а не огню. А еще он говорил, что сходиться с мальчиками можно беспрепятственно.

254 = 584. Феофил Антиохийский. К Автолику III 5 [=] SVF III 750. А как тебе показались мнения Зенона или Диогена и Клеанфа, которыми наполнены их книги и которые учат людоедству,— чтобы отцов варили и съедали их собственные дети, и, если кто-нибудь не захочет и пренебрежет хотя бы частицей этой нечистой пищи, чтобы съедали его самого?

Диоген Лаэртий VII 121 [=] SVF II 747. Мудрец станет вкушать человеческое мясо при определенных обстоятельствах.

Ср. VII 188; Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 199–200 (фрг. 585).

255. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 206. Также и разврат (αἰσχρουργία), запрещенный у нас под страхом проклятья, Зенон не отвергает.

256 = SVF III 745. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 246. А о почитании родителей тот же муж рассуждает на примере Иокасты и Эдипа, говоря, что нет ничего ужасного в том, чтобы сойтись с матерью. Ведь если бы он помог ей во время болезни, растирая руками ту или иную часть ее тела, в этом не было бы ничего постыдного. А если он доставил ей радость, прикоснувшись к другой части ее тела, избавил от страданий и породил от матери благородных детей,— это, якобы, позорно.

То же: Против ученых XI 191; Пирроновы положения III 205; ср. I 160.

257. Диоген Лаэртий VII 133. Зенон повелевает и мужчинам, и женщинам носить одну и ту же одежду, причем ни одна часть тела не должна быть закрыта[1].

[1] Фрг. 247–257, относящиеся к «Беседам» и особенно к «Государству», очень напоминают высказывания киников. Обычно говорят, что «Государство» – раннее сочинение, написанное под большим влиянием кинизма, от которого впоследствии как Зенон, так и школа в целом отошли. Вряд ли, однако, такое объяснение можно считать удовлетворительным. Дело не просто в том, что в свое время Зенон «переболел» кинизмом, и не в рудиментарном присутствии последнего, а в сознательной методологической позиции, которую для наибольшей наглядности Зенон облек в киническую оболочку. Мудрец следует только и исключительно своим внутренним принципам, а потому способен совершенно пренебрегать всей сферой «безразличного»; он ведет себя по отношению к ней абсолютно свободно, и пластическим выражением этой свободы как раз и оказываются шокирующие немудрого обывателя кинические «мерзости». Тем не менее, здесь нет ничего варварски чудовищного. Скорее, это своего рода интеллектуальная игра, оперирующая хорошо продуманными следствиями из столь же разумных посылок; здесь, скорее, холодный расчет, а не стремление поразить публику пафосом чудовищности или преувеличенной жестокостью. См. фрг. 361 сл.

258. Сенека. Письма к Луцилию 104, 21. А если тебе любезны греки,– проводи время с Сократом, с Зеноном: первый научит тебя умирать, если это необходимо, второй – прежде, чем необходимо.

259. Диоген Лаэртий VII 32. Некоторые во многом порицают Зенона, указывая прежде всего, что он объявил бесполезным общий круг знаний (ἐγκύκλιος παιδεία) в начале «Государства»[1].

[1] Бесполезным, конечно, не вообще, но лишь по отношению к конечной нравственной цели. Ср. *Антисфен* у Диогена Лаэртия (VI 11; 73; 103 ср. VII 129); фрг. 349–350; SVF III 294.

260. Плутарх. О противоречиях у стоиков 8, 1034 f. Он написал ответ на Платоново «Государство»... **[следует текст фрг. 50]**

261. Плутарх. Ликург 31. Его государственное устройство и Платон взял за основу своего государства, и Диоген, и Зенон, и все достойные похвалы люди, намеревавшиеся сказать

нечто об этих вещах,– хотя они оставили только сочинения да рассуждения[1].

[1] Т. е. в отличие от Ликурга не занимались практикой.

262. Плутарх. О судьбе и доблести Александра I 6, 329 а. Да и во многом удивительное учение о государстве Зенона, основателя стоической школы, сводится лишь к одному тому, чтобы мы не жили ни по городам, ни по демам, отделенные друг от друга различными установлениями, но считали бы всех людей соотечественниками и согражданами, чтобы у нас была единая жизнь и единый порядок[1], как у стада, пасущегося на общем пастбище. Но Зенон написал это, словно запечатлев мечту или совершенный образ философского и государственного благозакония...

Плутарх. О противоречиях у стоиков 2, 1033 b [=] 27. ... Зенон, если принять во внимание его немногословность, написал немало... о государственном устройстве, о том, как нужно властвовать и подчиняться власти, судить и выступать с речами.

Ср. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея I 4.

[1] Εἷς δὲ βίος... καὶ κόσμος, т. е. единая разумная жизнь и разумный порядок. Речь идет о кинико-стоическом идеале «космополиса», всемирного государства разумных существ (богов и людей). Космополитический пафос и социальная широта (рабы – такие же потенциально разумные члены государства) резко отличают стоическую теорию государства и общества от классических систем античности (Платона и Аристотеля). Вероятно, не будет большим преувеличением сказать, что в учении Стои теория государства преобразуется в теорию социального организма, принципиальное устроение которого не должно зависеть от местных условий и обычаев. Гражданское достоинство членов такого государства обеспечивается не происхождением или социальным положением, а статусом разумного существа и добродетельностью (см. фрг. 216; 222; 226–228).

263. Афиней XIII 561 С. Понтиан же сказал, что, по мнению Зенона Китийского, бог Эрот – это приуготовитель дружбы, свободы и даже единомыслия, но не чего иного. Поэтому и в «Государстве» Зенон сказал: «Бог Эрот – тот, кто споспешествует нам ради благополучия государства».

Плутарх. Ликург 31. Главное намерение Ликурга вовсе не состояло в том, чтобы его город обладал первенством перед прочими; он, полагая, что и жизни отдельного человека, и государства в целом счастье присуще от добродетели и сопутствующего ей единомыслия, устроил и упорядочил государство для того, чтобы мы, став свободными, самостоятельными и рассудительными людьми, вели такую жизнь как можно дольше. Ту же основу государственного устройства приняли Платон, и Диоген, и Зенон...

264–265. Климент Александрийский. Строматы V 12, 76, p. 377, 1 St.–Fr. И Зенон, основатель стоического учения, говорит в книге «Государство», что не нужно ни строить храмов, ни воздвигать изваяний, ибо подобные сооружения недостойны богов. Он даже не убоялся написать такие слова: «Воздвигать храмы вообще не нужно. Ведь следует считать, что храм, не обладающий высшим достоинством, не является и священным. А творение строителей и прочих ремесленников не бывает чем-то ценным и священным».

То же: Плутарх. О противоречиях у стоиков 6, 1034 b; Феодорит Кирский. Врачевание эллинских недугов III 74; Епифаний. Против ересей III 36; Ориген. Против Кельса I 5.

Ср. Деяния св. апостолов 17, 24.

266. Стобей. Антология 43, 88, II p. 27, 12 H. Зенон сказал, что города нужно украшать не изваяниями богов, а добродетелями их жителей.

267. Диоген Лаэртий VII 33. На двухсотой строке[1] Зенон учит не возводить в городе ни храмы, ни суды, ни гимнасии.

[1] «Государства».

268. Диоген Лаэртий VII 33. О деньгах он пишет так: «И думать нечего заводить деньги для обмена или для путешествий».

269. Диоген Лаэртий VII 131. По их мнению, у мудрецов и

жены должны быть общие,— так, чтобы всякий сходился с той, какая ему встретится, как говорит Зенон в «Государстве».

Ср. VII 33; фрг. 244.

270. Диоген Лаэртий VII. Мудрец, как пишет Зенон в «Государстве», будет и вступать в брак, и порождать детей.

271. Сенека. О досуге 3, 2. Зенон говорит: мудрец будет заниматься делами государства, если что-нибудь не помешает.

Ср. О безмятежности души 1, 10; SVF III 695; 697.

4.9. О Кратете. О Гомере. О Гесиоде

272. Диоген Лаэртий VI 91. Зенон Китийский в «Полезных изречениях» говорит, что Кратет к своему плащу пришил овечью шкуру на самом видном месте.

273. Стобей. Антология 95, 21, II р. 786, 1 Н. По рассказу Зенона, Кратет, сидя в сапожной мастерской, читал «Увещание» Аристотеля, которое тот написал для Темисона, царя Кипра; там Аристотель говорит, что никому богатство так не помогает в занятиях философией, как Темисону, который столь богат, что может тратиться на эти занятия, да еще и славу получать. Пока он читал,— рассказывает Зенон,— сапожник занимался шитьем. Тогда Кратет сказал: «Думаю я, Филиск, написать и для тебя «Увещание». Вижу, что ты больше годишься для занятий философией, чем тот, для кого написал[1] Аристотель».

[1] По конъектуре *Дильса* ἢ ᾧ ἔγραψεν вместо неясного ὧν ἔγραψεν.

274. Дион Хрисостом. Речи 53, 4 [=] 456. И философ Зенон написал книги об «Илиаде» и «Одиссее», а также о «Маргите». Эта последняя вещь, по-видимому, написана Гомером в более молодые годы и для пробы сил в сочинительстве. Зенон никогда не порицает написанное Гомером, но всякий раз объясняет и учит, что Гомер одно написал согласно мнению, а другое — согласно истине (чтобы не показалось, что Гомер сам себе прекословит в тех местах, которые считаются противо-

речивыми). О том, что поэт одно говорит согласно мнению, а другое – согласно истине, раньше сказал Антисфен. Но он не развил это положение, а Зенон разъяснил его подробно и по частям.

275. Страбон. География I 2, 34. Об эрембах сказано много, но большего доверия заслуживают те, кто считает, что Гомер говорит об арабах [Одиссея IV 84]. В частности, наш учитель Зенон даже так исправляет его: «К черным проник эфиопам, гостил у сидонян, арабов». Но чтение «эрембов», поскольку оно старое, нет нужды изменять...

Ср. VII 3, 6; XVI 4, 27.

276. Диоген Лаэртий VIII 48. Но Пифагор первый назвал небо космосом, а землю – круглой, хотя Феофраст считает первым Парменида, а Зенон – Гесиода.

С. ИЗРЕЧЕНИЯ

277. Плутарх. О пользе от врагов 2, 87 а. Зенон же, узнав, что его торговый корабль погиб, сказал: «Прекрасно поступаешь ты, удача, понуждая нас носить грубый плащ».

Плутарх. О безмятежности души 6, 467 с. У Зенона Китийского оставался лишь один торговый корабль. Узнав, что и тот погиб вместе с грузом, захлестнутый волнами, Зенон сказал: «Прекрасно ты поступаешь, удача, обращая нас к грубому плащу [и портику[1]]».

Диоген Лаэртий VII 5. Другие говорят, что Зенон жил в Афинах, когда узнал о крушении и сказал: «И прекрасно поступает удача, понуждая нас к философии».

Сенека. О безмятежности души 14, 2. Наш Зенон, услыхав о кораблекрушении и узнав, что все его добро погибло, сказал: «Удача предлагает мне беспрепятственно заниматься философией».

Ср. Плутарх. Об изгнании 11, 603 d.

---

[1] Несомненная позднейшая интерполяция.

278. Диоген Лаэртий VII 24. Аполлоний Тирский рассказывает, что когда Кратет оттащил Зенона от Стильпона, схватив за гиматий, он сказал: «На философов, Кратет, можно подействовать только через уши: убедишь – так уводи. Но коли применишь силу, то тело мое будет с тобой, а душа – со Стильпоном».

279. Диоген Лаэртий VII 25. А диалектика, который указал ему семь диалектических идей в софизме «Жнец», он спросил, сколько тот за них возьмет, а услыхав: «Сто драхм»,– дал ему двести.

280. Плутарх. О продвижении к добродетели 6, 78 е. Зенон, видя, как люди удивляются тому, что у Феофраста столько учеников, сказал: «Его хор больше, а мой – стройнее».

То же: О том, как похвалить себя, не возбуждая зависти 17, 545 f.

281. Мюнхенский гномологий 196 Wölfflin (Ватиканский гномологий 295 Sternbach). Философ Зенон на слова, будто он высказывает парадоксы, ответил: «Зато не что-нибудь противозаконное».

282. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 р. 200, 30 De Lacy [=] SVF II 891. Зенон в ответ на упреки, что все непонятное он подносит ко рту, возразил: «Но не все проглатывается[1]».

---

[1] По верному наблюдению *Пирсона* (p. 150), в комической форме обыгрывается антиэпикурейский выпад Зенона. «Подносит ко рту» – т. е. считает главной инстанцией референции те *смыслы*, которые передаются словом, а не слова и объекты непосредственно (чем удовлетворялись эпикурейцы – *Секст Эмпирик*. Против ученых VIII 11 сл.; *Диоген Лаэртий* X 33). Смысл ответа Зенона: не всякое представление является настолько очевидным, что с ним можно согласиться, т. е. нельзя считать очевидными все представления подряд.

283. Диоген Лаэртий VII 24. Когда Зенона спросили, как он относится к ругани в свой адрес, он ответил: «Как посол, которого отсылают без ответа».

284. Диоген Лаэртий VII 24. На пиру Зенон возлежал в молчании; когда у него спросили, отчего он молчит, он попросил спрашивающего передать царю, что нашелся один человек, умеющий молчать. Ведь спрашивавшие прибыли послами от царя Птолемея и желали узнать, что передать от Зенона царю.

Стобей. Антология 33, 10, I р. 680, 3 Н. Однажды Антигон отправил послов в Афины. За обедом послы слушали Зенона и других философов, но когда, переусердствовав за выпивкой, обнаружили свое состояние, Зенон умолк. Послы поинтересовались,что же передать Антигону от Зенона. «То самое,— ответил он,— что видите».

Плутарх. О болтливости 4, 504 а. В Афинах один человек, принимая царских послов, из тщеславия решил по их просьбе созвать на пир философов. Пока все прочие вели общую беседу и знакомились друг с другом, Зенон молчал. А когда чужеземцы, прийдя в хорошее расположение духа и подняв за здоровье Зенона чашу, спросили его: «А о тебе-то, Зенон, что рассказать царю?» — Зенон ответил: «Да только то, что есть в Афинах старый человек, умеющий молчать за выпивкой».

285. Афиней II 55 F. А поэтому и Зенон Китийский, обычно суровый и чересчур резкий с приятелями, вытянув вдоволь вина, становился приветливым и ласковым. А тем, кто интересовался, как получается такая разница, он отвечал, что то же самое происходит с волчьими бобами: они, мол, пока не размокнут, очень горькие, а как напитаются влагой, становятся сладкими и чрезвычайно приятными.

То же: Гален. О нравах души 3; Евстафий. Комментарий к «Одиссее» XXI 293; **Диоген Лаэртий VII 26.**

286. Диоген Лаэртий VII 17. Будучи влюблен в Хремонида, он сидел рядом с ним и с Клеанфом, но неожиданно встал. Когда Клеанф выразил удивление, Зенон сказал: «Я слышал от хороших врачей, что покой — лучшее средство против возбуждения».

287. Мусоний Руф фрг. XVIII а р. 98, 3 Н. Зенон Китийский полагал, что ему даже во время болезни не стоит употреблять более тонкую пищу; но когда пользовавший его врач велел ему съесть птенца голубя, Зенон, не выдержав, сказал:

«Лечи меня, как Мана». Я думаю, он считал, что должен лечиться не более изысканными вещами, чем какой-нибудь больной раб.

288. Диоген Лаэртий VII 28–29. А умер он так: уходя с занятий, споткнулся и сломал палец. Затем, стукнув рукой по земле, он произнес стих из «Ниобы»[1]:

Иду, иду я: зачем зовешь? –

и тотчас умер, задержав дыхание.

[1] Несохранившееся песнопение поэта Тимофея.

[Лукиан] Долгожители 19 [=] 36. Зенон... как рассказывают, входя в собрание, споткнулся и воскликнул: «Зачем зовешь меня?» Затем он вернулся домой и, отказавшись принимать пищу, умер.

Ср. Стобей. Антология 7, 44, I р. 321 Н.

289. Элиан. Пестрая история IX 26. Царь Антигон высоко чтил Зенона Китийского за совестливость и рвение к добродетели. Однажды, переБрав вина, он шумно ворвался к Зенону, целовал его и заключал в объятья. А поскольку царь был сильно пьян, он хотел, чтобы Зенон высказал какое-нибудь желание, а сам божился и легкомысленно клялся, что оно будет исполнено. Зенон сказал ему на это: «Пойди, очисть желудок!» Тем самым он торжественно и величаво осудил пьянство царя и вместе с тем выказал беспокойство, как бы Антигон однажды не лопнул от излишества.

290–291. Афиней VIII 345 С. Когда Зенон Китийский, основатель Стои, сидел за трапезой у одного чревоугодника (с которым, как рассказывает Антигон Каристский в жизнеописании Зенона, он соседствовал долгое время), случилось так, что на стол подали какую-то огромную рыбу, а никаких других кушаний не было приготовлено. Зенон взял с блюда всю рыбу, как будто собирался съесть ее целиком, а когда хозяин глянул на него с изумлением, сказал: «А что же, по-твоему, чувствуют твои соседи, если ты и один день не смог вынести чужого чревоугодия?»

Ср. V 186 D; VIII 344 A; Диоген Лаэртий VII 19.

292. Диоген Лаэртий VII 17. На одном застолье двое возлежали ниже него, и когда лежавший повыше пнул ногой лежащего пониже, Зенон сам толкнул его коленом. Тот обернулся, а Зенон сказал: «А что, по-твоему, почувствовал твой нижний сосед?»

293. Диоген Лаэртий VII 16–17. Так, Зенон однажды сказал об одном любителе нарядов, когда тот осторожно перебирался через ручей: «И правильно он бережется грязи! Ведь своего отражения в ней не увидать».

294. Стобей. Антология 15, 12, I p. 479, 8 H. Людям, которые защищали свое мотовство и утверждали, что тратят они по причине большого излишка средств, Зенон говорил: «Неужто вы и поварам простите, коли они скажут, что приготовили кушанья едкими потому, что у них был избыток соли?»

295. Диоген Лаэртий VII 18. А любителю мальчиков он сказал: «Как учителя теряют разум из-за постоянного общения с детьми, так и тебе подобные».

296. Диоген Лаэртий VII 17. Какой-то киник попросил у Зенона масла, говоря, что его лекиф пуст. Зенон ответил, что не даст, а когда тот стал уходить, велел ему подумать, у кого из них двоих меньше стыда.

297. Ориген. Против Кельса VIII 35. Человеку, который сказал: «Пусть я пропаду, коли не отомщу тебе!»,— Зенон ответил: «А я — если не сделаю тебя своим другом!»

298. Диоген Лаэртий VII 23. Рассказывают, что он выпорол раба за кражу, а на его слова: «Мне суждено было украсть!» — ответил: «И быть битым![1]»

---

[1] В комической форме обыгрывается проблема произвольности и вменимости действия.

299. Плутарх. О нравственной добродетели 4, 443 a. Рассказывают, что Зенон по пути в театр (где в это время высту-

пал кифаред Амойб) сказал ученикам: «Ну что ж, пойдем, чтобы хорошенько разузнать, какой тон и какое звучание издают внутренности, жилы, деревяшки и кости, причастные ритму и порядку».

Ср. О порождении души в «Тимее» 33, 1029 f.

300. Стобей. Антология 36, 26, I р. 696, 13 Н. Зенон говорил, что одни ученики у него – любители словес (φιλόλογοι), а другие – любители рассуждений (λογόφιλοι).

301. Диоген Лаэртий VII 37. Клеанфа Зенон уподобил дощечкам с твердым воском: на них трудно писать, но записи долго сохраняются.

302 = 340. Диоген Лаэртий VII 18. Ученик Зенона Аристон говорил много, но нескладно, а порой даже необдуманно и дерзко. «Наверняка,– сказал Зенон,– твой отец зачал тебя в пьяном виде». Поэтому он и прозвал Аристона болтуном, так как сам был немногословен[1].

---

[1] У Плутарха (О воспитании детей 3, 2 а) с этими словами киник Диоген обращается к некоему юноше.

303 = 423. Диоген Лаэртий VII 23. Когда Дионисий Перебежчик спросил, почему его одного Зенон не поправляет, тот ответил: «Потому что я тебе не верю».

304. Стобей. Антология 36, 23, I р. 696, 1 Н. Какой-то юноша из Академии неразумно рассуждал о повседневных привычках; тогда Зенон сказал: «Если будешь рассуждать, не пропитав свой язык разумом, в словах твоих будет еще больше ошибок».

Плутарх. Фокион 5 = 80. По словам Зенона, философ должен рассуждать, пропитав слово умом.

305. Диоген Лаэртий VII 19. Человеку, который говорил, что ему не нравятся многие мнения Антисфена, Зенон привел Софоклову притчу[1] и спросил, не кажется ли ему, что и в словах Антисфена есть нечто хорошее. Тот ответил, что не знает. «Разве не стыдно,– сказал Зенон,– если ты, найдя у

Антисфена что-то плохое, это выбираешь, а наткнувшись на хорошее, им пренебрегаешь?»

[1] Возможно, из «Аякса» (1142 сл.) об уважении к мертвым.

306. Диоген Лаэртий VII 20. Когда кто-то посетовал, что Полемон предлагает одно, а говорит другое, Зенон печально ответил: «К чему же предпочитать одно другому?»

307. Диоген Лаэртий VII 21. Он часто повторял слова Кафисия. Когда один из учеников Кафисия старался погромче играть на флейте, тот ударил его и сказал: «Не в силе благо, а в благе — сила».

Афиней XIV 629 A. Хорошо сказал однажды флейтист Кафисий. Когда кто-то из его учеников принялся с силой играть на флейте, он ударил его и произнес: «Не в силе благо, а в благе — сила».

308. Диоген Лаэртий VII 20. Тем, говаривал он, кто обладает красноречием, не следует отходить в сторону, чтобы, подобно искусным ремесленникам, полюбоваться делом рук своих; напротив, говорящий должен так увлечь слушателя, чтобы у того не нашлось времени даже на замечания.

309. Диоген Лаэртий VII 22. Не нужно запоминать отдельные звуки и выражения; нужно настроить свой ум на получение пользы, не принимая ее за нечто уже сваренное и приготовленное.

310. Стобей. Антология 36, 19, I p. 694, 19 H. Юноше, желавшему больше говорить, чем слушать, Зенон сказал: «Молодой человек, природа дала нам только один язык, но два уха,— затем, чтобы мы слушали вдвое больше, чем говорили».

Ср. Диоген Лаэртий VII 23; Плутарх. О болтливости 1, 502 c; Об умении слушать 3, 39 b.

311. Диоген Лаэртий VII 21. Один юноша много болтал. Зенон сказал ему: «У тебя уши перетекли в язык».

312. Стобей. Антология 57, 12, II p. 392, 16 H. Философ-стоик Зенон, видя, что один его приятель не может совладать

со своим свирепым нравом, сказал: «Если ты его не погубишь, он тебя погубит».

313. Плутарх. О чрезмерной стыдливости 13, 534 а. Следует всегда иметь в виду слова Зенона. Встретив одного знакомого юношу, который понуро брел вдоль городской стены, и узнав, что он скрывается от своего друга, который ждет от него лжесвидетельства в свою пользу, Зенон сказал: «Что ты говоришь, глупец? Ведь он, поступая нечестно и несправедливо, не побоялся и не постыдился тебя, а ты не осмеливаешься противостоять ему ради справедливости?»

314. Диоген Лаэртий VII 19. Один мальчик с чрезмерным для его возраста любопытством расспрашивал о каком-то вопросе. Зенон подвел его к зеркалу, велел взглянуть и спросил: «Прилично ли, по-твоему, при таком облике задавать подобные вопросы?»

315. Диоген Лаэртий VII 19. Один юноша рассуждал весьма дерзко. Зенон сказал: «Пожалуй, мальчик, я не скажу тебе, что приходит мне на ум».

316–317. Диоген Лаэртий VII 21–22. На слова одного красавчика, утверждавшего, что мудрец не будет влюбляться, Зенон ответил: «Для вас, красавчиков, это будет самое трудное». {...} Он говорил, что непристойнее всего — спесь, особенно у людей молодых.

318. Диоген Лаэртий VII 23. Когда кто-то натерся благовонным маслом, Зенон спросил: «От кого это так пахнет женщиной?»

319. Стобей. Эклоги II 31, 81 р. 215, 13 W. У Зенона спросили, как молодой человек мог бы избежать дурных поступков. Он ответил: «Если будет иметь перед взором тех, кого больше всего почитает и стыдится».

320–321. Диоген Лаэртий VII 23. Увидев однажды одного своего знакомого мальчика в шишках, Зенон сказал: «Вижу следы твоего нрава». {...} Он говорил, что для усвоения знаний нет ничего вреднее самомнения.

322. Мюнхенский Гномологий 198. Сам Зенон говорил, что зрение получает свет от воздуха, а душа – от наук.

323. Стобей. Антология 98, 68, II р. 845, 12 Н. Зенон говорил, что ни в чем мы так не нуждаемся, как во времени. В самом деле, жизнь коротка, искусство долго, а особенно то, которое способно исцелить душу.

Ср. Диоген Лаэртий VII 23.

324. Мюнхенский Гномологий 197. Когда у Зенона спросили, что такое друг, он ответил: «Другой я».

То же: Диоген Лаэртий VII 23.

325. Диоген Лаэртий VII 25 [=] 5. Добро создается по малости, хотя само оно – не малость.

326. [Максим Исповедник] Выбранные изречения 26 (Anecd. Gr. I p. 450 Boissonade). Изречение Зенона: «Человек! Старайся не только есть и пить, но всю жизнь свою обрати на благо!»

327. Диоген Лаэртий VII 20. Зенон говорил, что человек, ведущий рассуждения, должен, подобно актерам, обладать голосом сильным и разнообразным по звучанию. Но чересчур широко раскрывать рот все же не следует: так поступают те, кто болтает много, но бестолково.

328. Диоген Лаэртий VII 20. Кто-то заметил, что, по его мнению, философы говорят слишком кратко. «Ты верно говоришь,– заметил Зенон. – Нужно, чтобы даже и слоги они произносили по возможности короче».

329. Диоген Лаэртий VII 26 [=] 5. Лучше, говаривал он, быть нетвердым в ногах, чем в словах.

330. Диоген Лаэртий VII 23. Красота, говорил Зенон, есть цвет голоса; а некоторые утверждают, будто голос – это цвет красоты[1].

---

[1] Место явно испорчено; смысл неясен.

331. Диоген Лаэртий VII 21. Даже и большинство философов, говорил он, в больших вещах оказываются немудрыми, а в мелких и случайных – невежественными.

[332] Феодор Метохит p. 812 Kiessling. И Зенон говаривал: «Пришел, ушел, и вообще ничто меня не касается», – имея в виду дела этого мира и жизнь философа[1].

---

[1] Лексика высказывания скорее напоминает Эпиктета (Беседы III 4, 7; IV 13, 24 и др.); *Арним* справедливо считает, что эти слова приписаны Зенону по ошибке (SVF I p. 71).

ЧАСТЬ II

УЧЕНИКИ ЗЕНОНА

1. АРИСТОН ХИОССКИЙ
(Ἀρίστων ὁ Χῖος)

А. СВИДЕТЕЛЬСТВА И АПОФТЕГМЫ

333. Диоген Лаэртий VII 160. Аристон Плешивый, с Хиоса, по прозвищу «Сирена»... **161.** Философствуя подобным образом и рассуждая в Киносарге[1], прослыл основателем нового направления; Мильтиад, например, и Дифил прозывались «аристоновцами». Человек он был красноречивый и угождал толпе. Поэтому Тимон и говорит о нем:

Тот, кто происходит от льстивого Аристона.

Потом, как рассказывает Диокл из Магнесии, он отложился от Зенона, пораженного длительным недугом, и переметнулся к Полемону... **[следует текст фрг. 346–347] 163.** Известны такие его книги:

[1] «Увещания» в 2 книгах (Προτρεπτικῶν β΄)[2],
[2] «Об учении Зенона» (Περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων),
[3] «Рассуждения» (Διάλογοι)[3],
[4] «Чтения» в 6 книгах (Σχολῶν ς΄)[4],
[5] «Беседы о мудрости» в 7 книгах (Περὶ σοφίας διατριβῶν ζ΄)[5],
[6] «Любовные беседы» (Ἐρωτικαὶ διατριβαί)[6],
[7] *«Записки об ошибках суждения»* (Ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας)[7],
[8] «Записки» в 25 книгах (Ὑπομνημάτων κε΄),
[9] «Воспоминания» в 3 книгах (Ἀπομνημονευμάτων γ΄),
[10] «Полезные изречения» в 11 книгах (Χρειῶν ια΄)[8],
[11] «Против риторов» (Πρὸς τοὺς ῥήτορας),
[12] «Против возражений Алексина» (Πρὸς τὰς Ἀλεξίνου ἀντιγραφάς)[9],
[13] «Против диалектиков» в 3 книгах (Πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς γ΄),

[14] «К Клеанфу» (Πρὸς Κλεάνθην),
[15] «Письма» в 4 книгах (Ἐπιστολῶν δ')[10].
[*Не включены в список:*
[16] «Уподобления» (Ὁμοιώματα)]

Впрочем, Панэтий и Сосикрат[11] считают, что ему принадлежат лишь письма, а все остальное приписывают перипатетику Аристону[12]. Говорят, он был плешив и умер от того, что перегрелся на солнце.

---

[1] Гимнасий неподалеку от Афин, где обычно вел беседы киник Антисфен (*Диоген Лаэртий* VI 13).

[2] Сочинения с таким же или похожим названием — у Персея (фрг. 435 [7]), Клеанфа (фрг. 481 [18]) и Хрисиппа (SVF III 761). «Увещание» — собственно, сочинение в жанре философского увещания, родоначальником которого, вероятно, является Аристотель, а в стоической школе — Аристон.

[3] Одноименное сочинение у Герилла (фрг. 409 [11]).

[4] По определению Цицерона (Тускуланские беседы I 8; О пределах добра и зла II 1), σχολαί — вообще всякие лекции или публичные чтения. Как предполагает *Феста* (II р. 8), основная задача «Рассуждений» Аристона — четко ограничить философию сферой морали. Ср. «Этические чтения» у Персея (фрг. 435 [13]).

[5] Ср. сходные сочинения у Зенона (фрг. 41 [23]), Персея (фрг. 435 [8]), Клеанфа (фрг. 481 [44]) и Сфера (фрг. 620 [9]).

[6] Сходные сочинения у Клеанфа (фрг. 481 [23]; [25]), Сфера (фрг. 620 [19]) и Хрисиппа (SVF II 1072).

[7] Κενοδοξία — здесь не «тщеславие», как иногда переводят (этот сюжет ранних стоиков интересовал мало), но легковесное, «пустое», в широком смысле *ошибочное* суждение, то же самое, что οἴησις, δόξα. Κενὴ δόξα — *Плутарх.* Об изгнании 5, 600 е (перед изложением мнения Аристона — фрг. 371, ср. тж. *Диоген Лаэртий* VII 115). Основное содержание сочинения, по всей вероятности,— происхождение, природа и примеры (ср. фрг. 346–347, 398) ошибочных суждений.

[8] Одноименные сочинения у Зенона (фрг. 41 [24]) и Персея (фрг. 435 [9]).

[9] См. фрг. 111 и прим.

[10] Иногда [14] и [15] принимаются за одно сочинение «Письма к Клеанфу». «К Клеанфу» и «Письма» в 4 книгах — по чтению *Арнима* и *Фесты*.

[11] Сосикрат Родосский, историк II в. до н.э.

[12] Очевидная доксографическая ошибка: перечисленные сочинения в большинстве своем не могли принадлежать перипатетику. Воз-

можно (как считает *Феста* II р. 4), что значительная часть перечня — компиляции, составленные на основании лекций Аристона его учениками или другими стоиками. Ср. *Диоген Лаэртий* I 16: «Некоторые из философов оставили записи, а другие вообще ничего не написали. Таковы, по мнению одних, Сократ, Стильпон, Менедем, Пиррон... а по мнению других — еще Пифагор и Аристон Хиосский (за исключением немногих писем)».

334. Фемистий. Речи 21, II р. 35 Sch.-D. Итак, когда в философии прояснилась и засияла истина, все помышлявшие о ней стали бескровно наслаждаться этим занятием. Поэтому Аристон полюбил Клеанфа, и у них были общие слушатели.

335. Геркуланейский список стоиков col. XXXIV Tr. [Текст крайне плохой сохранности; смысл практически не восстанавливается. Предположительно (по конъектуре *Арнима*) речь идет о книге, написанной Аристоном или о нем; по мнению *Traversa* р. 50 — о красноречии или писательском стиле Аристона.]

336. Геркуланейский список стоиков col. XXXV Tr. <...> он [Аристон] обнаруживал в своих словах силу и страстность <...>

337. Элиан. Пестрая история III 33. Флейтист Сатир частенько слушал философа Аристона и, очарованный, декламировал известную строку:

Если я лук сей и стрелы в пылающий пламень не брошу,—

(Илиада III 215 пер. Н.И.Гнедича)

намекая на флейты и некоторым образом порицая свое искусство в сравнении с философией.

338. Страбон. География I 2, 2. «И вот,— говорит он[1],— как никогда раньше, собрались в одних и тех же стенах и в одном городе философы, процветавшие при Аристоне и Аркесилае...» Аркесилая же и Аристона он считает первыми среди живших тогда философов... Но в этих высказываниях он обнаруживает значительную слабость своего мнения: хотя сам он учился в Афинах у Зенона из Кития, он не упоминает никого из его преемников, а о тех, кто разошелся с Зеноном и не оставил никаких преемников, он как раз и говорит как о людях, которые пользовались известностью в это самое время.

[1] Приводятся слова известного географа и астронома Эратосфена Киренского, который слушал Аристона. Упрек основан на противопоставлении Клеанфа как законного преемника Зенона отступнику Аристону; именно Клеанфа Эратосфен должен был, по мысли Страбона, назвать в первую очередь.

339. Диоген Лаэртий VII 182 [=] SVF II 10. Кто-то упрекнул Хрисиппа за то, что он не проводит время у Аристона вместе со всеми. «Если бы,— ответил он,— я поступал как все, я не занимался бы философией».

340 = 302. Диоген Лаэртий VII 18. Ученик Зенона Аристон говорил много, но нескладно, а порой даже необдуманно и дерзко. «Наверняка,— сказал Зенон,— твой отец зачал тебя в пьяном виде». Поэтому он и прозвал Аристона болтуном, так как сам был немногословен.

Ср. Плутарх. О воспитании детей 3, 2 а.

341. Афиней VII 281 C. Но и некоторые стоики пристрастились к этому удовольствию. Так, Эратосфен Киренский, который был учеником Аристона Хиосского, приверженца Стои, в посвященных Аристону записках отмечает, помимо всего прочего, что его наставник впоследствии стал тяготеть к роскоши, и говорит так: «И вот однажды я уличил его в том, что он разрушил преграду между наслаждением и добродетелью и объявился на стороне наслаждения».

342. Афиней VI 251 B. Тимон Флиунтский в третьей книге «Силл» рассказывает, что Аристон Хиосский, ученик Зенона Китийского, подольстился к философу Персею, потому что тот был другом царя Антигона.

343–344. Диоген Лаэртий IV 33. [Аркесилай] и диалектикой владел, и к рассуждениям эретрийцев был привязан. Поэтому Аристон и говорит о нем:

С виду Платон, Пиррон позади, Диодор серединой[1].

То же: Секст Эмпирик. Пирроновы положения I 234; Нумений фрг. 25, p. 66 des Places.

[1] Пародия на Илиаду (VI 181): Химера — «лев головой, задом дракон и коза серединой».

345. Диоген Лаэртий IV 40. Аркесилай был весьма падок на мальчиков. Поэтому стоики, приверженцы Аристона Хиосского, бранили его, называя погибелью юношей, мужеложцем и наглецом. Он, говорят, воспылал страстью к Деметрию[1], когда плыл с ним в Кирену, а еще к Клеохару Мирлейскому. Из-за Клеохара-то он и ответил веселой компании, что и открыл бы им дверь, да мальчик против. В Клеохара же были влюблены Демохар, сын Лахета, и Пифокл, сын Бугела; Аристон застал их вместе с ним, но будучи человеком мягким, сказал, что уступает.

[1] Деметрий, по прозвищу Красавчик, сын Антигона Гоната.

346. Диоген Лаэртий VII 162. Возражал он и Аркесилаю. Увидев однажды быка-урода, у которого была матка, он воскликнул: «Горе мне! Теперь у Аркесилая есть доказательство против очевидного»[1]. Один академик утверждал, что не бывает постигающих представлений; Аристон спросил: «Что же, ты и того, кто рядом с тобой, не видишь?» Тот подтвердил; тогда Аристон сказал:

Кто тебя ослепил, кто светлые очи похитил?[2]

[1] Ἐνάργεια, τὸ ἐναργές — изначально эпикурейский термин (см. *Диоген Лаэртий* X 33, 52, 71–72, 91, 93, 96, 123, 146). В школьной стоической гносеологии, несомненно, использовалось нечто подобное (см. фрг. 60), хотя термин не зафиксирован в указателе Адлера.

[2] Строка из неизвестной поэмы.

347 = 461. Диоген Лаэртий VII 162. Более всего Аристон был привержен стоическому положению о том, что мудрец свободен от ложных мнений. Возражая на это, Персей устроил так, что сначала один из братьев-близнецов дал Аристону деньги, а другой потом взял их обратно. Аристон попал впросак и был опровергнут.

348. Цицерон. О природе богов III 77 [=] 242. Если верно то, что обыкновенно говаривал Аристон Хиосский,— будто

философы вредят тем слушателям, которые дурно толкуют правильные слова,– то из школы Аристиппа можно выйти распутником, а из школы Зенона – жестоким человеком.

349. Диоген Лаэртий II 79. Аристипп говорил, что те, кто получил только обиходные знания (ἐγκύκλια παιδεύματα), а философией пренебрег, подобны женихам Пенелопы... То же самое утверждал и Аристон: ведь Одиссей, спустившись в Аид, повидал и встретил там всех умерших, а саму их царицу так и не узрел.

350. Стобей. Антология 4, 109–110, I p. 246, 1 H. Из Аристоновых «Уподоблений»[1]. Тех, кто упражняется лишь в обиходных знаниях, а философией пренебрегает, Аристон Хиосский сравнивал с женихами Пенелопы, которые, не добившись ее, перешли на служанок[2]... Сам он сравнивал многих с Лаэртом, который заботился обо всех посадках в саду, а собой пренебрегал[3]. Ведь те, кто более всего пекутся об имуществе, пренебрегают своей душой, которая вследствие этого преисполнена необузданных страстей.

---

[1] Ὁμοιώματα, не упоминаются в списке Диогена Лаэртия.

[2] Плутарх (О воспитании детей 10, 7 с) те же самые слова приписывает академику (обратившемуся впоследствии в кинизм) Биону Борисфенскому.

[3] См. Одиссея XXIV 249 сл.

В. ФРАГМЕНТЫ И МНЕНИЯ

351. Диоген Лаэртий VII 180. Аристон Хиосский сказал, что конечная цель – жить, сохраняя безразличие (τὸ ἀδιαφόρως ἔχον) к лежащему между добродетелью и пороком и не признавая никакого различия в этих вещах[1]; напротив, ко всему следует относиться одинаково. Мудрец должен быть подобен хорошему актеру, который способен принять облик и Ферсита и Агамемнона, и каждого изобразить как нужно. Физику и логику он отбросил, утверждая, что первая выше нас, вторая к нам не относится, и лишь этика нас касается[2]. Рассуждения диалектиков подобны паутине, которая на вид искусно сотка-

на, но совершенно бесполезна[3]. Он не утверждал, ни что добродетелей много (как Зенон), ни что существует единая добродетель под многими именами (как мегарики), но считал, что это определяется категорией отношения (πρός τί πως ἔχειν)[4].

---

[1] Т. е., по мысли Аристона, жизнь согласно требованиям разумной природы заключается в сохранении верного п р и н ц и п а оценки, главным критерием которого является безразличное отношение к безразличному, т. е. игнорирование каких бы то ни было различий в сфере безразличного (см. ниже, фрг. 361).

[2] «Ересь» Аристона является первым концептуальным выражением скрытой тенденции в развитии стоической доктрины: учение Стои постепенно эволюционировало к этике, а этика – к моралистике; эта тенденция нашла свое завершение в общетеоретической платформе Поздней Стои. Здесь, несомненно, проявилась сократическая и, в частности, киническая установка, воспринятая, но не до конца реализованная Ранней Стоей. С точки зрения раннестоической нормы мнение Аристона выглядело совершенно еретическим, ибо поначалу логика рассматривалась не как «довесок» к этике, а как ее теоретическая основа; задачи же физики состояли как раз в том, чтобы представить мироустроение п о н я т н ы м. Вместе с тем, позиция Аристона не совпадает и с платформой Поздней Стои, так как он отвергал всю моралистику.

[3] Ср. фрг. 391.

[4] На самом деле, как показывает анализ текстов, позиция Аристона в этом вопросе практически не отличалась от позиции Зенона.

352. Стобей. Эклоги II 1, 24 p. 8, 13 W. Аристон сказал, что из тех вещей, которые исследуют философы, одно нас касается, другое – нет, а третье – выше нас. Этика нас касается, а диалектика не касается, ибо не способствует исправлению жизни; физика же выше нас: нельзя ни познать эти вещи, ни извлечь из них пользу.

353. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 62, 7. Таково мнение Сократа. А после него Аристипп Киренский со своими приверженцами и потом Аристон Хиосский со своими взяли обыкновение утверждать, что нужно заниматься одной лишь этикой,– ведь эти вещи и посильны, и полезны. Что же касается рассуждений о природе, то их, напротив, нельзя ни понять[1], ни (даже если они будут ясными) обратить на пользу. И даже если мы, поднявшись выше Персея,

выше моря струй и выше плеяд[2],–

своими собственными глазами узрим весь космос и постигнем природу сущего (какова бы она ни была),– это нам не принесет пользы. В самом деле, от этого мы не станем ни рассудительнее, ни мудрее, [и уж конечно, не станем сильными, красивыми или богатыми[3]],– а безо всего этого нельзя быть счастливым. Поэтому верно сказал Сократ, что из сущего одно выше нас, а другое нас не касается[4]. А именно, все природное выше нас, то, что после смерти, нас не касается, и лишь вещи человеческие имеют к нам отношение. Потому-то он и говорил, что, распростившись с учением о природе Анаксагора и Архелая, стал выяснять,

что у тебя и худого, и доброго дома случилось.

(Одиссея IV 392 пер. В.А.Жуковского)

А кроме того, рассуждения о природе не только трудны и бессмысленны[5], но бывают еще нечестивы и противны законам. Ведь одни из них утверждают, что богов вообще не существует, другие называют богами беспредельное, сущее, единое и вообще все что угодно, кроме общепризнанных богов. Одни объявляют мироздание безграничным, другие – ограниченным; одни утверждают, что все пребывает в движении, а другие – что движения нет вообще.

---

[1] Τοὺς... λόγους... μήτε καταληπτοὺς εἶναι. Термин καταληπτός – либо в значении «невозможного» высказывания (см. прим. 5), либо в нормативном гносеологическом значении (см. фрг. 60 прим. 2); в последнем случае речь шла бы о рассуждениях, которые «ничего не постигают» (нечего и говорить, что для Аристона эти оттенки смысла, передаваемые при помощи школьной терминологии, были весьма существенны).

[2] Из неизвестной трагедии (фрг. 131 Nauck).

[3] Вероятнее всего, позднейшая добавка, которая звучит совершенно нестоически и, конечно, не может быть мнением Аристона.

[4] Несомненная контаминация с мнениями Сократа – *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе IV 7, 1 сл. Текст Евсевия, скорее всего, базируется на неизвестном первоисточнике, в котором уже была предпринята попытка свести воедино мнения Сократа и Аристона.

[5] Ἀδύνατοι [т.е. λόγοι] – «невозможные» силлогизмы, т. е. такие, которые включают «невозможные» высказывания и потому в принципе не могут быть истинными. См. также фрг. 489 прим. 3.

354. Диоген Лаэртий VI 103. Логику и физику они [киники] не признают, подобно Аристону Хиосскому, и занимаются только этикой.

355. Цицерон. Первая Академика 123. От подобной насмешки свободен Сократ, свободен Аристон Хиосский, по мнению которого ничего нельзя в области физики познать.

356. Секст Эмпирик. Против ученых VII 12. И Аристон Хиосский, как говорят, не только отвергал физическую и логическую теории из-за их бесполезности и вредности для занимающегося философией, но урезал даже некоторые части этики,— в частности ту, которая касается наставлений и советов[1], потому что этим-де скорее занимаются няньки и воспитатели. Для блаженной жизни достаточно разума, призывающего к добродетели, отстраняющего от порока и пренебрегающего средним между ними — тем, чего в исступлении домогается толпа.

---

[1] Τόπος παραινετικὸς καὶ ὑποθετικός — собственно, практическая этика, или моралистика.

357. Сенека. Письма к Луцилию 89, 13. Аристон Хиосский сказал, что части философии, трактующие о природе и разуме, не только бесполезны, но прямо вредны. Даже моральную часть (одну лишь ее он и оставил) он урезал: в частности, раздел, посвященный наставлениям, важен, по его мнению, скорее для воспитателя, чем для философа,— как будто мудрец чем-нибудь отличается от наставника рода человеческого.

357 а. Лактанций. Божественные установления VII 7. Человек — о чем подробно рассуждал Аристон — рожден для обретения добродетели.

358. Сенека. Письма к Луцилию 94, 1–2. Некоторые признают лишь ту часть философии, которая, не упорядочивая всей жизни человека, лишь советует, что ему делать в том или ином положении — например, советует, как мужу вести себя с женой, как отцу воспитывать детей или как хозяину управлять рабами... Напротив, Аристон Хиосский считал эту часть лег-

ковесной, не доходящей до сердца. По части наставления, говорит он, более всего помогают принципы философии и определение высшего блага,– ведь тот, кто хорошо понял и уяснил его, сам себе предпишет, как следует поступать во всяком деле.

359. Сенека. Письма к Луцилию 94, 5–17. Те, кто склонен считать этот раздел бесполезным, говорят следующее: «Если что-то перед глазами мешает видеть, это надо убрать. А пока оно мешает, тщетно настаивать: «Ты пойдешь так, а руку протянешь этак». Подобным же образом, когда что-то ослепляет душу и мешает ей узреть порядок ее обязанностей, попусту предписывать: «Так живи с отцом, а так обходись с женой». Предписаниями ничего не добьешься, пока ум затуманен ошибками; а когда они рассеются,– тогда-то и станет яснее, в чем суть каждой обязанности. А иначе ты станешь поучать, что делать здоровому, но здоровья-то не принесешь. **6.** Ты объясняешь нищему, как обращаться с богатством,– но разве такое может случиться, пока остается бедность? Показываешь голодному, что делать в сытости,– лучше утоли голод, терзающий его внутренности; то же самое говорю тебе обо всех пороках: их нужно устранить, а не предписывать того, что невозможно, покуда они остаются. Если не изгонишь ложных мнений, от которых мы страдаем, то скупца не убедишь тратить деньги, а труса – презирать опасности. **7.** Заставь его понять, что деньги – не благо и не зло; покажи ему, что богачи несчастнее всех. Заставь его узнать, что предмет всеобщих страхов – смерть и боль – не так страшен, как толкуют. И в смерти, которой никому не избежать (таков закон!), есть немалое утешение – она бывает только раз. А в боли лучшее лекарство – стойкость духа, которая облегчает страдания и все переносит терпеливо. Природа страдания хороша тем, что долгое страдание не бывает сильным, а сильное – долгим. Следует мужественно принимать все, что предписывает мировая необходимость (mundi necessitas). **8.** Когда ты с помощью этих предписаний побудишь его осознать свое действительное положение, и когда он поймет, что блаженная жизнь заключена не в наслаждении, а в согласии с природой, когда он полюбит добродетель как единственное благо человека, позора станет избегать как единственного зла и будет знать, что все остальное – богатство, почести, доброе здоровье, силы, власть – суть

безразличное (media pars) и не должны причисляться ни к благу, ни к злу,— тогда уж ему не понадобится советчик, напоминающий о мелочах: «Ходи так, обедай этак... Это подобает мужу, это — женщине, это — женатому, это — холостому». **9.** Те, кто усердно напоминает об этих вещах, обычно сами не могут их исполнить. Так наставник воспитывает мальчика, бабушка — внука, а учитель гневно рассуждает о том, что гневаться нельзя. Зайди только в школу, где учат грамоте, и узнаешь, что все, чем надменно кичатся философы, содержится в детских прописях. **10.** Затем: будешь ты давать советы о вещах очевидных или о сомнительных? Очевидное не нуждается в советчике; тому, кто дает советы в вещах сомнительных, нет веры; значит, предписывать вообще излишне. Поэтому усвой следующее: если ты советуешь о вещи сомнительной и двусмысленной[1], совет нужно подкрепить доказательствами; а если соберешься доказывать, то основания твоих доказательств будут значить больше, чем советы, и их одних будет достаточно. **11.** «Так нужно относиться к другу, так — к гражданину, так — к союзнику». Почему? — «Потому что это справедливо». Но все это я и узнаю из раздела о справедливости. Там я нахожу, что к справедливости нужно стремиться ради нее самой, а также что к ней нас нельзя принудить ни страхом, ни наградой[2]. Тот не справедлив, кому в этой добродетели нравится еще что-то кроме нее самой. Раз я все это усвоил и впитал, что мне пользы от этих наставлений, чему они учат ученого? Давать наставления знающему излишне, а для незнающего этого мало: в самом деле, ему нужно не только услышать, что ему советуют, но и почему. **12.** Так кому же, повторяю, нужны эти предписания,— тому, у кого есть истинные мнения о добре и зле, или тому, у кого их нет? Тому, кто их не имеет, ты ничем не поможешь. Его уши послушны молве, противной твоим поучениям. А тот, кто точно судит, чего избегать и к чему стремиться (de fugiendis petendisque)[3], и сам знает, что ему делать,— даже без твоих наставлений. Значит, всю эту часть философии можно опустить. **13.** Мы совершаем проступки по двум причинам: или в душе есть порочность (malitia), укрепленная превратными мнениями, или душа — даже если она свободна от ложных мнений — склонна к ним и быстро повреждается, когда некое представление (species[4]) влечет ее в неподобающем направлении. Стало быть, мы должны либо вылечить больной ум (mens aegrota) и освободить его от пороков, или же занять

ум, хоть и свободный от них, но склонный ко злому. И того, и другого достигают основоположения философии (decreta); следовательно, упомянутый выше род предписаний ничего не дает. **14.** Кроме того, если наставлять каждого в отдельности,— это неподъемное дело. Ведь ростовщику нужны одни предписания, земледельцу — другие, торговцу — третьи; тому, кто домогается дружбы царей,— свои, тому, кто любит равных,— одни, а тому, кто нижестоящих, — другие. **15.** В браке нужно будет предписывать, как кому обходиться с женой, которою взяли в девичестве, а как — с женой, которая и до замужества знала мужчин, как — с богатой, а как — с бесприданницей. И неужели, по-твоему, нет никакой разницы между бесплодной и плодовитой, между пожилой и помоложе, между матерью и мачехой? Все виды охватить мы не в силах; а ведь каждый требует своего. Что до законов философии, то они кратки и связывают все. **16.** Прибавь еще, что предписания мудрости должны быть законченными и определенными. Если их никак нельзя определить, они вне мудрости. Мудрость познала границы вещей, значит, эту наставительную часть философии нужно опустить, ибо то, что она обещает немногим, она не может доставить всем, а мудрость достигает всех. **17.** Безумие всех людей отличается от того, которым занимаются врачи, лишь тем, что там страдают от болезни, а здесь — от ложных мнений. Там причины неистовства — в плохом здоровье, а здесь безумие есть нездоровье души. Если кто будет наставлять безумного, как тому говорить, как ходить, как держать себя в общественном месте, а как — дома, тот сам станет безумнее того, кого наставляет. Надо лечить гневливость и устранить саму причину неистовства. Так же надо поступать и с душевным безумием: нужно устранить его, а иначе все наставления пропадут впустую». Вот что говорит Аристон[5].

---

[1] Ср. *Ювенал.* Сатиры VIII 81 сл.

[2] Характерная особенность стоической и во многом всей античной этики: правовой принцип становится максимой морали как не подлежащий внешнему принуждению.

[3] См. фрг. 366 прим.

[4] = visum = φαντασία. В данном случае — ложное, некаталептическое представление.

[5] Очевидно, что этот пространный текст – не буквальная передача, а вольное изложение взглядов Аристона, которые Сенека подгоняет под свои ответы.

360. Климент Александрийский. Строматы II 21, 129 p. 183, 14 St.–Fr. К чему, в самом деле, стану я излагать тебе Аристона? Конечной целью он объявил безразличие (ἀδιαφορία) [к лежащему между добродетелью и пороком]. Безразличное же он оставляет совершенно безразличным[1].

---

[1] Т. е. не делит сферу безразличного на предпочитаемое и непредпочитаемое и объявляет всю ее с о в е р ш е н н о безразличной, стремясь сохранить п р и н ц и п выбора между благом и злом в максимально чистом виде. Этим позиция Аристона резко отличалась от школьной нормы; последняя тоже признавала нечто совершенно безразличное, но н а р я д у с предпочитаемым: это нечто такое, что не является ни предпочитаемым, ни непредпочитаемым, поскольку вообще не может быть объектом предпочтения, не может побуждать к какому-либо действию и остается, таким образом, «абсолютно безразличным» (см. казуистические примеры у Секста Эмпирика, Против ученых XI 59–60: одна из двух одинаковых драхм и т.п.).

361. Секст Эмпирик. Против ученых XI 64–67. Аристон Хиосский утверждал, что здоровье и все прочее в том же роде не является предпочитаемым безразличным. Говорить, что здоровье – это предпочитаемое безразличное,– все равно, что оценить его как благо, и разница будет только в названии. Да и вообще все безразличное, находящееся между добродетелью и пороком, не содержит внутри себя никакого различия, и нельзя сказать, что одно предпочитаемо по природе, а другое непредпочитаемо. Напротив, в зависимости от различных случайных обстоятельств (παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις) то, что именуется предпочитаемым, отнюдь не во всех случаях предпочитается, равно как и так называемое непредпочитаемое оказывается таковым вовсе не неизбежно. Действительно, если, например, здоровым приходится служить тирану и погибать из-за этого, а больные, будучи освобождены от службы, тем самым избегают и гибели, то мудрец предпочтет болеть, нежели быть здоровым[1]. Стало быть, здоровье не всегда предпочтительно, а болезнь не всегда непредпочтительна. Подобно тому как при написании слов мы подставля-

ем то одни буквы, то другие – в зависимости от различных обстоятельств – и берем букву «дельта», когда пишем имя «Дион», букву «йота», когда пишем имя «Ион», а букву «омега» – когда пишем имя «Орион», и выбираем такие, а не другие буквы не по их природе, но по велению момента,– точно так же и в вещах, лежащих между добродетелью и пороком, предпочтение (πρόκρισις) одних другим основывается не на их природе, а скорее на обстоятельствах[2].

---

[1] Ср. похожее высказывание Хрисиппа в передаче Эпиктета (Беседы II 6, 9 = SVF III 191).

[2] Аристон, таким образом, проясняет до последней степени одну тенденцию стоической этики (показать, что только благо, или добродетель, может служить предметом нравственного целеполагания, и что, по сути дела, между добродетелью и пороком действительно нет ничего «среднего»), но платит за это совершенным забвением другой, для стоиков не менее важной тенденции (показать, что само стремление к добродетели е с т е с т в е н н о). Одновременно Аристон терминологически оформляет проблему, поставленную Зеноном (см. фрг. 247–257 и прим. к фрг. 257), и вводит понятие «предпочитаемого по обстоятельствам» (хотя и не как технический термин). Статус технического термина имело, видимо, изоморфное понятие «надлежащее по обстоятельствам» (καθῆκον περιστατικόν); оно обозначало такой класс действий, в которых выражалась независимость принципа поступка от его материи.

362. Цицерон. Первая Академика 130. Когда Аристон был слушателем Зенона, он делом доказал то, что Зенон утверждал на словах, а именно, что единственное благо – это добродетель, а единственное зло – то, что противоположно добродетели. А то, что Зенон хотел поместить посередине, Аристон считал лишенными всякого значения. Высшее благо для него – относиться к этому совершенно равнодушно, что он сам называет ἀδιαφορία.

Цицерон. Тускуланские беседы V 27. Аристон Хиосский говорил, что злом бывает только постыдное.

363. Цицерон. О пределах добра и зла V 23. Мнения Пиррона, Аристона и Герилла уже отвергнуты и отброшены, и в тот круг, который мы очертили, сейчас войти не могут, а приняты в него никогда не могли быть.

Ср. III 35; Тускуланские беседы V 85; Об обязанностях I 6.

364. Цицерон. О пределах добра и зла II 43. То, что эти вещи [первичные по природе, prima naturae[1]] Аристону и Пиррону представлялись лишенными всякого значения,— так что между превосходным здоровьем и самым тяжким недугом, по их мнению, вообще нет никакого различия,— это уже давно и правильно перестали против них выставлять. Ведь пока они так стремились свести все к одной добродетели, что совсем устранили из нее отбор вещей, не указывая, ни из чего она происходит, ни к чему стремится, они устранили и саму добродетель, которую столь высоко ценили.

Ср. там же III 11–12; IV 47; V 23.

---

[1] = τὰ κατὰ φύσιν.

365. Цицерон. О пределах добра и зла III 15. Затем разъясняется различие вещей: если бы мы, подобно Аристону, говорили,что никакого различия нет, вся жизнь пришла бы в беспорядок и для мудрости не нашлось бы никакого занятия и дела, так как не было бы вообще никакого различия в тех вещах, которые относятся к повседневной жизни, и не нужно было бы производить никакого выбора.

366. Цицерон. О пределах добра и зла V 73. Много презрительного и пренебрежительного сказали прежние авторы о делах человеческих. Аристон держался одного: он отрицал, что кроме пороков и добродетелей есть еще что-то, чего следует избегать и к чему следует стремиться[1].

---

[1] Лат. термины fugiendum и expetendum соответствуют греч. φευκτόν и αἱρετόν. Первый («избегаемое») — технич. термин для обозначения порока, второй («избираемое») — добродетели (ср. фрг. 374). С известной уверенностью можно утверждать, что они использовались уже Зеноном (хотя для него и не засвидетельствованы), так как устойчиво используются учениками — Аристоном (фрг. 358; 374) и Дионисием Гераклейским (фрг. 427).

367. Цицерон. О законах I 55. Если, как сказал Аристон Хиосский, единственное благо — это нравственно-прекрасное, зло — только постыдное, а все прочие вещи совершенно одинаковы, и нет ни малейшей разницы, присутствуют они или отсутствуют...

Ср. I 38.

368. Цицерон. О пределах добра и зла IV 79. Спроси, скажем, у Аристона, кажется ли ему благом *отсутствие страдания*, богатство, здоровье,— пожалуй, станет отрицать. Ну, а противоположное этому — разве не зло? Ничего подобного. Тогда мы спросим в изумлении: как же мы можем жить, если сочтем, что нам все равно, здоровы мы или больны, охвачены скорбью или свободны от нее, можем бороться с холодом и голодом или не можем? «Будешь жить,— говорит Аристон,— благородно и прекрасно, делать все, что тебе угодно, никогда не будешь удручен, никогда не будешь желать или бояться».

369. Цицерон. О пределах добра и зла IV 43. Итак, мне кажется, ошибались все те, кто утверждал, что предел блага — добродетельная жизнь (honeste vivere), но одни — больше, другие — меньше, то есть больше всех Пиррон, а за ним — Аристон, который ничего не пожелал оставить между добродетелью и пороком, но зато ввел основания, под воздействием которых мудрец одинаково относится ко всему, что только ни придет ему на ум или встретится. Он лучше Пиррона тем, что признал некоторый род желания, но другим уступает, ибо совершенно отклонился от природы.

370. Климент Александрийский. Строматы II 20, 108 p. 172, 5 St.-Fr. Поэтому, как говорил Аристон, для преодоления всего этого четвероструния (τετράχορδον)[1],— наслаждения, скорби, страха и вожделения — нужно много упражняться в добродетели и много бороться.

[1] Музыкальная шкала (наподобие позднейшей гаммы) или музыкальный инструмент с четырьмя струнами.

371. Плутарх. Об изгнании 5, 600 e. Взять, к примеру, твой недавний переезд с твоей так называемой родины. Ведь родины «по природе» не бывает, точно так же как, по словам Аристона, «по природе» не бывает ни жилища, ни поля, ни кузницы, ни лечебницы,— но каждое из этого становится, а вернее, именуется и называется [тем, чем оно является], всегда в зависимости от того, кто там живет и кто этим пользуется.

372. Сенека. Письма к Луцилию 115, 8. Тогда только мы сможем понять, насколько же мы увлечены тем, что нужно

презирать,— во всем похожие на детей, у которых все забавное в цене. Еще бы, родителям, да и братьям они предпочитают бусы, купленные за медную мелочь. Какая же разница меж ними и нами, кроме той, как говорит Аристон, что мы помешаны на картинах и статуях, а наши глупости обходятся дороже?[1]

[1] Ср. О постоянстве мудреца 12, 1–2: по сравнению с мудрецом прочие люди ведут себя как дети.

373. Плутарх. О противоречиях у стоиков 8, 1034 d. Хрисипп ставит в упрек Аристону утверждение, что все прочие добродетели суть лишь состояния (σχέσεις) одной единственной добродетели[1].

[1] Речь идет о состоянии пневматической душевной структуры в ее определенности извне (на языке «категорий» — πρός τί πως ἔχον — см. фрг. 375); единая добродетель приобретает разные формы сообразно конкретным сферам приложения. Таким образом, позиция Аристона не отличалась принципиально от позиции Зенона (см. фрг. 200), но имела и свои нюансы (см. фрг. 374).

374. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VII 2 p. 434, 3 De Lacy [=] SVF III 256. Аристон, полагая, что душе присуща одна главная способность, посредством которой мы рассуждаем, считал, что и добродетель души одна, а именно — знание добра и зла. Если, например, нужно выбрать добро и избежать зла, это знание он называет здравомыслием. Если же нужно сделать добро, а зла не делать — то разумностью. Если нужно чего-то не бояться, а чего-то, напротив, избегать,— мужеством. А если нужно воздать каждому по достоинству — справедливостью. Одним словом, душа, познающая добро и зло вне деятельности,— это мудрость и знание; а когда она обращается к действию в повседневной жизни, она получает несколько упомянутых выше имен и называется разумностью, здравомыслием, справедливостью и мужеством. Вот, примерно, каково мнение Аристона о добродетели души[1].

[1] В своем обычном стремлении выделить главное и отбросить частности Аристон допустил одну, но весьма существенную некор-

ректность. Он логично счел, что в расчет нужно принимать только способность общей разумности, но полностью отождествил добродетель с отвлеченным знанием блага и зла, невольно гипертрофировав ее созерцательный момент (в платоническом духе).

375. Плутарх. О нравственной добродетели 2, 440 f. Что до Аристона Хиосского, то сам он представлял добродетель единой по сущности и называл ее «здоровьем» (ὑγίεια); однако применительно к состоянию отношения (τῷ δὲ πρός τί πως) он говорил о различных и более многочисленных добродетелях — подобно тому, как если бы кто-нибудь захотел назвать наше зрительное восприятие белых вещей *левкофеей*[1], черных — *меланфеей* или еще чем-нибудь подобным. Поэтому добродетель, рассматривающая, что следует, а чего не следует делать, называется у него разумностью; упорядочивающая вожделение и определяющая меру и благовременье в наслаждении — здравомыслием; та, которая занимается связями и отношениями между людьми,— справедливостью. Точно так же один и тот же кинжал режет то одно, то другое, и огонь воздействует на разные вещества посредством присущей ему единой природы.

[1] Букв. «белая богиня»; эпитет Ино, дочери Кадма, после превращения ее в морскую богиню.

376. Климент Александрийский. Строматы I 20, 97 p. 62, 17 St.–Fr. Итак, если мы посмотрим, то окажется, что добродетель по своей потенции есть нечто единое. Но когда она присутствует в одних вещах, принято называть ее разумностью, в других — здравомыслием, в третьих — мужеством или справедливостью... Точно так же мы говорим, что одна и та же драхма, отданная хозяину корабля, называется платой за перевоз, таможеннику — пошлиной, хозяину постоялого двора — платой за жилье, наставнику — жалованьем, продавцу — задатком. Итак, каждая... добродетель (если называть ее одним этим именем) есть причина производимого лишь ею одной действия. Благодаря одновременному обладанию всеми добродетелями рождается счастливая жизнь. И в самом деле, мы живем счастливо вовсе не благодаря разным именам — как если, например, называем правильную жизнь счастьем, а счастливым — человека превосходно упорядоченной души.

377. Порфирий у Стобея (Эклоги I 49, 24 p. 347, 21 W.)[1]. Теперь нужно кратко обрисовать способности души. Аристон, выдвинув сначала возражения против исследования этого вопроса у древних писателей и против того его решения, которое позднее приняли наставники философии, утверждает, что душа обладает постигающей способностью[2], и разделяет душу на две части. В частности, он говорит, что одна из них в некоторой мере подвержена наибольшему воздействию вместе с тем или иным органом чувств,— ее он называет чувственновоспринимающей частью (τὸ αἰσθητικόν) и источником отдельных ощущений; другая же часть всегда выражена сама по себе и независимо от органов восприятия, причем у существ неразумных она никак не называется (у них она или совсем отсутствует или действует до крайности слабо и неясно), а у существ разумных, которым по преимуществу она и присуща, называется умом[3].

---

[1] Несомненно, не аутентичный текст, а вольное изложение мыслей Порфирия.

[2] Δύναμις ἀντιληπτική — возможно, оригинальный термин Аристона (ср. *Плутарх.* О судьбе и доблести Алексадра 3, 98 b); у других стоиков не встречается.

[3] Νοῦς = mens. Вновь сказывается стремление Аристона прояснить главное: вместо нормативных восьми частей — пяти чувств, речевой, породительной и ведущего начала,— он оставляет две, одну из которых образует то же ведущее начало, отождествленное с разумом, а другую — совокупность всех прочих частей.

378. Цицерон. О природе богов I 37. Не менее ошибочно мнение Зенонова ученика Аристона, который считает, что нельзя узнать облик бога, утверждает, что у богов нет чувств, и вообще сомневается, имеет ли бог душу.

379. *Ямвлих* у Стобея (Эклоги I 49, 42 p. 382, 18 W.) [=] 420. Относительно того, могут ли души существовать совместно с богами, возник своего рода спор, и одни говорили, что боги не могут соединяться с душами, прочно помещенными в теле, а другие решительно настаивали, что у чистых душ единое и общее расположение с богами, даже если они прочно укоренены в телах. Третьи признают, что это сообщество с богами возможно лишь для демонов и для героев, из которых

одни лучше и, согласно Платону[1], отличаются чистотой, возвышенностью и совершенством души, а другие хуже и отличаются от первых противоположными качествами. А согласно стоикам, они отличаются общностью природы и естественной красотой... По Гериллу — знанием, по Аристону — безразличием {...}

---

[1] Государство III 391 а сл., ср. Кратил 397 е; Федр 246 d. Однако Платон считал, что герои не могут быть плохими.

380. Плутарх. Демосфен 30. Что же касается яда, то Аристон говорит, будто Демосфен достал его из тростникового пера...

381. Плутарх. Демосфен 10. Аристон Хиосский передает и суждение Феофраста об этих ораторах. Когда у Феофраста спросили, какой, на его взгляд, Демосфен оратор, он ответил: «Достоин своего города», а на вопрос, каков Демад[1],— «Выше города». Тот же философ рассказывает, будто Полиевкт Сфеттиец[2], один из самых видных в то время государственных деятелей, утверждал, что величайший оратор — Демосфен, но самым сильным называл Фокиона, ибо тот в наименьшем количестве слов выражал более всего мысли.

---

[1] Известный афинский оратор, сторонник македонской партии (казнен в 318 г. до н.э.).

[2] Афинский оратор, сторонник Демосфена.

382. Плутарх. О беседах философа с властителями 1, 776 с. Аристон Хиосский, который рассуждал со всеми желающими и потому пользовался дурной славой у софистов, сказал: «Вот если бы и звери понимали слова, подвигающие к добродетели».

383. Стобей. Антология 13, 40, I р. 462, 2 Н. Из Аристоновых «Уподоблений». Отнять у речи ее прямоту — все равно что отнять у полыни ее едкость.

384. Стобей. Антология 13, 57, I р. 465, 14 Н. Из Аристоновых «Уподоблений». Когда кто-то ему сказал: «Ты уж черес-

чур надо мной насмехаешься», Аристон ответил: «Так ведь и больным селезенкой острое и горькое полезно, а сладкое вредно».

385. Плутарх. Об умении слушать 8, 42 b. И Аристон говорит, что от бани и от слов нет никакой пользы, если они не очищают.

386. Стобей. Антология 79, 84, II p. 628, 13 H. Из Аристоновых «Уподоблений». Те, которые только что вышли из философской школы и стремятся опровергать всех, начиная с далеких предков, подобны недавно заведенным собакам, которые лают не только на чужих, но и на хозяев.

387. Стобей. Эклоги II 31, 83 p. 215, 20 W. Из Аристоновых «Уподоблений». Как при посадке тмина, говорит он, нужно злословить, потому что тогда он хорошо родится,— так и юношей должны воспитывать насмешники, потому что тогда они станут годными людьми.

388. Сенека. Письма к Луцилию 36, 3. Аристон говорил, что он предпочитает видеть юношу скорее грустным, чем веселым и любимцем толпы. Ведь и хорошим становится то вино, которое, будучи молодым, казалось терпким и резким,— а то, что нравилось в бочонке[1], не выдерживает хранения.

[1] Т. е. до разлива в амфоры.

389. Плутарх. Наставления о сохранении здоровья 20, 133 c. Наставники и ревнители телесного здоровья не устают предостерегать во весь голос, твердя, что, мол, ученая беседа за столом портит вкус пищи, а голову отягощает. К их предостережениям нам нужно прислушаться, если мы захотим решить «Индийца» или порассуждать за столом о «Повелителе»[1]... Но если они не будут позволять нам рассуждать, философствовать или читать на пиру ни о чем из того, что ведет к прекрасному и полезному, а вместе с тем доставляет удовольствие и сладостно,— то мы прикажем им не мешать нам, а отправиться восвояси и заниматься наставлениями на гимнастических площадках и в палестрах с атлетами, которых они

оторвали от книг и приучают целые дни проводить в шутовстве и насмешничанье и, как говорил насмешник Аристон, сделали их блестящими и каменными, словно колонны в гимнасии.

[1] «Индиец» — запутанный и сложный софизм; «Повелитель», или «Основное рассуждение»,— логический тест, составленный мегарским логиком Диодором Кроном (описание у Эпиктета — Беседы II 19 см. фрг. 489).

390. Плутарх. Об Эроте 21, 766 f. Чистый и скромный нрав зримо проявляется в красоте и привлекательности облика, — подобно тому как, по словам Аристона, хорошо сшитая обувь подчеркивает стройность ноги.

391. Стобей. Эклоги II 2, 22 р. 24, 8 W. Аристоново. Аристон уподоблял рассуждения диалектиков паучьим сетям — пользы от них никакой, но сработаны они весьма искусно.

Ср. фрг. 351.

392. Стобей. Эклоги II 2, 14 р. 22, 22 W. Из Аристоновых «Уподоблений». Вгрызающиеся в диалектику подобны тем, кто жует раков,— ради съедобной малости они трудятся над множеством костей.

393. Стобей. Эклоги II 2, 18 р. 23, 15 W. Аристоново. Аристон говорил, что диалектика напоминает грязь на дорогах: пользы от нее никакой, а на путников она нападает.

394. Стобей. Эклоги II 2, 23 р. 24, 12 W. Из Аристоновых «Уподоблений». Чемерица, взятая в крупных зернах, очищает, а мелко растертая — душит. Так обстоит дело и с тонкословием в философии[1].

[1] Возможный адресат критики — Зенон.

395. Стобей. Антология 20, 69, I р. 554, 20 Н. Аристоново. Злоязычие, видимо, порождается гневом. Так что родительница у него — отнюдь не любезность[1].

[1] Ср. *Феофраст.* Характеры 28.

396. Стобей. Эклоги II 31, 95 р. 218, 7 W. Из Аристоновых «Уподоблений». Кормчий не страдает морской болезнью ни на большом, ни на малом судне, а непривычные люди — и тут и там. Так и правильно воспитанного человека не приводит в замешательство ни богатство, ни бедность, а невоспитанного — то и другое.

397. Стобей. Антология 94, 15, II р. 772, 10 Н. Из Аристоновых «Уподоблений». Как то же самое вино одних приводит в исступление, а других успокаивает, так и богатство...

398. Плутарх. Катон 18. Многие считают, что необходимость скрывать свое богатство тождественна его потере,— а ведь показывают обычно излишнее, а не необходимое. Говорят, философ Аристон больше всего удивлялся именно тому, что владеющие чрезмерно многим считаются более счастливыми, нежели обеспеченные необходимым и полезным[1].

[1] Как предполагает *Феста* (II р. 33) — тема из трактата «Записки об ошибках суждения».

399. Стобей. Антология 119, 18, II р. 1077, 15 Н. Из Аристоновых «Уподоблений». Многие мудрецы в старости особенно привязаны к жизни. И впрямь, тот, кто поздно женился, привязан к жизни, ибо хочет воспитать детей, а тот, кто в преклонных годах овладел добродетелью, старается ее вскормить.

400. Стобей. Антология 67, 16, II р. 497, 1 Н. Аристоново. Закон спартиатов назначает первый штраф за безбрачие, второй — за поздний брак, а третий и самый большой — за брак противозаконный[1].

[1] Т. е. такой, в который одна из сторон вступает с очевидным намерением не исполнять обязанности, налагаемые законом (подготовка здоровых сыновей для армии и т.п.).

401. Плутарх. О любопытстве 3, 516 f. Ведь и нам, как говорит Аристон, более всего неприятны ветры, задирающие нашу одежду. А чрезмерно любопытный не то что гиматий или хитон сдирает с соседа, а снимает у него стены и раскрывает двери[1].

[1] Ср. *Гесиод.* Работы и дни 515 сл.

402. Плутарх. Наставления о государственных делах 10, 804 е. Аристон говорит, что огонь не вызовет дыма, а слава — зависти, если они вспыхнут сразу и быстро; но то, что растет понемногу и медленно, всюду сталкивается с завистью.

403. Плутарх. Вода или огонь полезнее? 12, 958 d. При том, говорит Аристон, что людям и так отпущено на жизнь немного времени, еще и сон, как сборщик подати, отбирает половину.

1а. АПОЛЛОФАН
(Ἀπολλοφάνης)

404. Диоген Лаэртий VII 140 [=] SVF II 543. О пустоте говорит Хрисипп в книге «О пустоте» и в 1 книге «Наставлений по физике», а Аполлофан — в «Физике».

405. Тертуллиан. О душе 14 [=] 144. А сейчас мы находим такое разделение души на части: у Платона — на две... у Хрисиппа — даже на восемь, а у Аполлофана — на девять[1].

[1] В чем смысл нововведений Аполлофана, установить невозможно.

406. Диоген Лаэртий VII 92. Аполлофан же утверждает, что добродетель одна, а именно — разумность.

407. Геркуланейские фрагменты р. 271 Scott (Анонимный трактат «О чувственном восприятии» col. 15). <...> [вне] времени, а чувственное восприятие судит все по отдельности или же причастно памяти. Аполлофан же, неверно применив вероятное [правдоподобное] суждение[1], хоть и воздержался от прибавления к чувствам еще и памяти, но признал, что они не чужды аналогии, придав им тем самым способность различать и то, что уже не существует,— подобно тому как, чтобы сохранить очевидность, нам нужно прибавить другие очевидности[2].

[1] Τὸ πιθανόν. Определение у Диогена Лаэртия (VII 75): высказывание, побуждающее к согласию.

[2] Вероятно, смысл следующий: чтобы восприятие настоящего было полноценным, оно должно различать и учитывать моменты прошедшего, запечатленные в настоящем.

408. Афиней VII 281 D. И Аполлофан (ведь и он был приятелем Аристона) в книге «Аристон» — именно так сам он назвал свое сочинение — описывает приверженность своего наставника наслаждению.

2. ГЕРИЛЛ КАРФАГЕНСКИЙ
(Ἥριλλος ὁ Καρχηδόνιος)

409. Диоген Лаэртий VII 165. Книги его невелики, но исполнены мощи и содержат даже возражения Зенону. Говорят, что когда Герилл был мальчиком, многие были влюблены в него, и Зенон, стремясь отвадить их, заставил Герилла обриться, после чего поклонники оставили его.

Книги его следующие:
[1] «Об упражнении» (Περὶ ἀσκήσεως)[1],
[2] «О страстях» (Περὶ παθῶν)[2],
[3] «О постижении» (Περὶ ὑπολήψεως)[3],
[4] «Законодатель» (Νομοθέτης)[4],
[5] «Майевтик» (Μαιευτικός)[5],
[6] «Спорщик» (Ἀντιφέρων),
[7] «Наставник» (Διδάσκαλος),
[8] «Распорядитель» (Διασκευάζων),
[9] «Управитель» (Εὐθύνων),
[10] «Гермес» (Ἑρμῆς),
[11] «Медея» (Μήδεια)[6],
[12] «Рассуждения» (Διάλογοι)[7],
[13] «Этические положения» (Θέσεων ἠθικῶν)[8].

---

[1] Ἄσκησις — не только и не столько физическая или психологическая аскеза, сколько упражнение в *применении* верных жизненных принципов. В этом смысле вся стоическая этика аскетична. Сочинение с таким же названием — у Дионисия Гераклейского [2].

[2] Такие же трактаты — у Зенона (фрг. 41 [4]), Сфера (фрг. 620 [13]) и Хрисиппа (SVF III 456 сл.).

[3] Ὑπόληψις — восприятие «вообще», но чаще всего — ошибочное, ложное восприятие: ψευδής, ἀσθενὴς ὑπ. = δόξα (ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 432). Сочинение с таким же названием — у Хрисиппа (SVF II 13).

[4] Νομοθέτης — собственно, мудрец как идеал законодателя (ср. SVF III 332); сочинение, вероятно, развивало положения Зенонова «Государства».

[5] Название, свидетельствующее о влиянии платонической традиции.

[6] Образ Медеи привлекал стоиков как пример для иллюстрации противоборства разума и страстей. В особенности к нему прибегала

Поздняя Стоя (одноименная трагедия Сенеки; *Эпиктет* I 29, 17; II 17, 19), но начало, как видно, было положено в ранние времена.

[7] Одноименное сочинение у Аристона (фрг. 333 [3]).

[8] Сведения о количестве книг, видимо, утрачены. Сочинение с таким же названием – у Хрисиппа (SVF II 13).

[410. Геркуланейский список стоиков col. XXXVII Tr. Герилл, как говорит Аполлоний, большой знаток...][1]

[1] Фраза является результатом ошибочной реконструкции Арнима. Корректное чтение: «Ученики [Зенона], как говорит Аполлоний, стали весьма известными...» Текст, видимо, не имеет никакого отношения персонально к Гериллу (Traversa p. 54–55).

411. Диоген Лаэртий VII 165. Герилл Карфагенский объявил конечной целью знание – то есть жить следует, все всегда соотнося с жизнью согласно знанию, а не с тем, что наговорено незнанием[1]. Знание же есть такое состояние в принятии представлений[2], которое не может быть опровергнуто[3] никакими доводами разума. Порой, однако, он утверждал, что определенной конечной цели не существует[4], но она меняется в зависимости от обстоятельств и вещей, подобно тому как из одной и той же меди можно сделать изображения и Александра, и Сократа. Конечная цель отличается от вспомогательной[5]: к последней стремятся и немудрецы, а к первой – только мудрец. То, что между добродетелью и пороком,– безразлично.

[1] Стиль определения и его тавтологичность неопровержимо свидетельствует о поврежденности текста. К определению см. SVF III 581.

[2] Ἕξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει – такое состояние ведущего начала, в котором судящая инстанция безусловно уверена в безошибочности своих суждений.

[3] Ἀνυπόπτωτος, «неподвластный». У Секста Эмпирика (Против ученых VII 344 сл.) термин употреблен в значении «не подпадающий действию», т. е. не относящийся к сфере компетентности. В данном случае использован, возможно, вместо ἀνύποπτος – собственно, «не вызывающий сомнений, подозрений»; возможно, вместо ἀμετάπτωτος, «неколебимый». Последний термин, весьма вероятно, использовался и Зеноном (фрг. 68 ср. SVF III р. 27, 2; 22, 16; 171, 8). Несом-

ненно, что Герилл пытался как-то скорректировать определение знания, но в чем суть его замысла — непонятно, так как по сути его определение совпадает с Зеноновым (фрг. 60; 68).

[4] По конъектуре *Фесты* (II р. 42) μὴ ἓν вместо принимаемого Арнимом μηδέν. Очевидно, что эта фраза (смысл которой неясен) не вполне согласуется с рассуждением о конечной и вспомогательной цели.

[5] Ὑποτελίς — вероятно, практическая цель, полностью определенная обстоятельствами. Видимо, нововведение Герилла, который, таким образом, решил конкурировать с Зеноном в сочинении неологизмов. Нельзя, однако, не признать, что если у Герилла и была собственная концепция целеполагания, отличная от общешкольной (Зеноновой), то понять, в чем ее суть, по невнятному тексту Диогена невозможно. Во всяком случае, несомненно, что введенный Гериллом термин не имел успеха,— он никем больше не использовался и практически не упоминался.

412. Цицерон. О пределах добра и зла IV 40. Ввести добродетель можно только при условии, что все, что она принимает или отвергает, сводится к одному пределу. Ведь если мы станем вообще отвергать... основания, которые сами же приписали добродетели, то впадем в Аристоновы заблуждения и прегрешения. А если мы не будем пренебрегать ими, но и не будем соотносить с пределом высшего блага, то немногим отклонимся от Гериллова легкомыслия,— ибо в таком случае нам нужно будет одновременно принять основания двух образов жизни. А он разделяет два конечных основания блага, которые — чтобы обрести истинность — должны быть соединены; в данном же случае они разделены настолько, что совершенно разобщены, а это в высшей степени неверно.

413. Цицерон. Первая Академика 129. Опускаю то, что, по всей видимости, уже оставлено,— то есть Герилла, который полагал высшее благо в познании (cognitio) и знании (scientia). Герилл хоть и был слушателем Зенона,— а ведь как он далек от него и как близок к Платону.

414. Цицерон. О пределах добра и зла II 43. Герилл же, сводя все к знанию, имел в виду какое-то одно благо, однако не наилучшее и не такое, каким может руководствоваться

жизнь. И вот, сам он давно уже отвергнут; а после Хрисиппа никто даже и не выступал против него.

Цицерон. Об ораторе 62. Были философы и другого рода, почти все называвшие себя сократиками,— эретрийцы, герилловцы, мегарцы, пирроновцы. Но все они давно повержены и разбиты силой рассуждений перечисленных выше школ [перипатетиков, стоиков и др.].

415. Цицерон. О пределах добра и зла III 31. Но крайне бестолковы и те, кто утверждал, что жить по знанию[1] — предел блага, что между вещами нет никакого различия и что мудрец будет блажен, ничему ни в чем не отдавая предпочтения.

[1] Cum scientia — ср. фрг. 216, 413.

416. Цицерон. О пределах добра и зла IV 36. Или относительно самой души — как сделал Герилл — познание признавали, а действие (actio) оставляли в небрежении.

417. Цицерон. О пределах добра и зла V 23. И Герилл — если он и на самом деле полагал, что не существует иного блага помимо знания — устранил всякое основание для принятия решения и нахождения (inventio) обязанностей.

Ср. V 73.

418. Цицерон. Об обязанностях I 6. Суждения Аристона, Пиррона, Герилла давно уже отвергнуты; у них, впрочем, было бы право рассуждать об обязанности, если бы они оставили хоть какое-нибудь различие в вещах, чтобы был доступ к нахождению обязанности.

419. Климент Александрийский. Строматы II 21, 129 р. 183, 17 St.–Fr. Герилл считает, что конечная цель — жить согласно знанию[1].

[1] В такой формулировке вся специфика позиции Герилла исчезает.

420. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 42 р. 382, 18 W.) [=] 379. {...} Из которых [демонов] одни лучше и, согласно Пла-

тону, отличаются чистотой, возвышенностью и совершенством души, а другие хуже и отличаются от первых противоположными качествами. А согласно стоикам, они отличаются общностью природы и естественной красотой.... По Гериллу — знанием...

421. Лактанций. Божественные установления III 7 [=] 179. Для Герилла высшее благо — знание, для Зенона — жить в соответствии (congruenter) с природой, для некоторых других стоиков — следование добродетели.

3. ДИОНИСИЙ ГЕРАКЛЕЙСКИЙ
(Διονύσιος ὁ Ἡρακλεώτης)

422. Диоген Лаэртий VII 166–167. Дионисий же Перебежчик заявил, что конечная цель – наслаждение. А причиной тому послужила болезнь глаз[1]: испытывая непереносимую боль, он уже не решился утверждать, будто страдание безразлично. Он был сыном Теофанта, а родом из Гераклеи. Как сообщает Диокл, сначала он был слушателем Гераклида[2], своего согражданина, потом Алексина и Менедема, а под конец – Зенона. Будучи с ранних лет любителем словесности, он поначалу предавался всевозможному сочинительству, а потом стал ревностно подражать Арату[3]. Отложившись от Зенона, он примкнул к киренаикам[4], захаживал в публичные дома и открыто предавался всяким прочим наслаждениям. Дожив до 80 лет, он умертвил себя голодом. Книги его были следующие:

[1] «О бесстрастии» в 2 книгах (Περὶ ἀπαθείας β')[5];
[2] «Об упражнении» в 2 книгах (Περὶ ἀσκήσεως β')[6],
[3] «О наслаждении» в 4 книгах (Περὶ ἡδονῆς δ')[7],
[4] «О богатстве, милости и отмщении» (Περὶ πλούτου καὶ χάριτος καὶ τιμορίας)[8],
[5] «Об отношении к людям» (Περὶ ἀνθρώπων χρήσεως),
[6] «О благополучии» (Περὶ εὐτυχίας),
[7] «О древних царях» (Περὶ ἀρχαίων βασιλέων),
[8] «О похвальном» (Περὶ τῶν ἐπαινουμένων),
[9] «О варварских обычаях» (Περὶ βαρβαρικῶν ἐθῶν).

---

[1] Ср. фрг. 432.

[2] Из Гераклеи Понтийской.

[3] См. фрг. 424 прим.

[4] Что Дионисий примкнул к киренаикам или к Эпикуру (фрг. 430) – скорее всего, позднейшая версия, исходившая из потребности непременно видеть в Дионисии представителя определенной школы; но более вероятно, что Дионисий имел собственную независимую позицию.

[5] Ἀπάθεια – ключевой, но, как ни парадоксально, крайне редко встречающийся термин стоической этики. По указателю Адлера – только 2 (!) места: SVF III 144 = *Эпиктет.* Беседы I 4, 27; SVF III 201 (в первом случае как термин Хрисиппа, во втором – как общестоический; для Зенона не засвидетельствован). Вероятно, Дионисий был

первым, кто ввел этот термин в обращение и в название специальной работы.

[6] Ср. одноименное соч. Герилла, фрг. 409 [1].

[7] Вероятно, апология наслаждения в отличие от одноименного сочинения Клеанфа (фрг. 481 [45]), имевшего, несомненно, противоположную направленность.

[8] *Феста* II р. 49 считает, что в доксографической традиции под одним названием объединены два сочинения: «О богатстве» (одноименное у Сфера – фрг. 620 [26]) и «О милости и отмщении» (соч. «О милости» – у Клеанфа, фрг. 481 [17]).

423 = 303. Диоген Лаэртий VII 23. Когда Дионисий Перебежчик спросил, почему его одного Зенон не поправляет, тот ответил: «Потому что я тебе не верю».

424. Происхождение Арата (р. 19 Martin). Говорят, что Арат[1] жил при Птолемее Филадельфе, а учился вместе с Дионисием Гераклейским.

Ср. Ахилл. Жизнеописание Арата 4.

---

[1] Имеется в виду Арат из Сол (ок. 315–250), автор астрономической поэмы «Явления». Ср. фрг. 440.

425. Диоген Лаэртий VII 92. А еще Дионисий Перебежчик (или, как называют его некоторые, Спинтар [Искра]) сочинив трагедию «Партенопей», приписал ее Софоклу. А Гераклид, поверив ему, в одном из своих сочинений процитировал ее как Софоклову. Узнав об этом, Дионисий сознался, что это его произведение. А когда Гераклид, не поверив, стал возражать, Дионисий посоветовал ему обратить внимание на акростих,– а в нем было имя Панкала, Дионисиева возлюбленного. Гераклид же, и тут еще не поверив, говорил, что это могло выйти случайно; тогда Дионисий снова обратился к нему, написав: «Найдешь и такие слова»:

А. Старая обезьяна не попадается в силок.
В. Попадается – рано или поздно попадается.

А после этого прибавил: «Гераклид грамоте не учен». Гераклид устыдился.

426. Геркуланейский список стоиков col. XXIX–XXX Tr. Тогда Дионисий Перебежчик <...> [обратился] к окружающим громким голосом,– потому что видел, что они сидят в робком молчании <...>[1]

---

[1] Возможно, рассказывается о том, как Дионисий жалуется на свой недуг и выступает против философии Зенона.

427. Геркуланейский список стоиков col. XXXII Tr. [Дионисий утверждал, что] страдания нужно избегать[1], а удовольствие – предмет стремления и конечная цель (σκοπὸς καὶ τέλος)[2]. Был он весьма плодовит и написал почти 80 тысяч строк. Его манера изложения многим казалась и верной, и убедительной <...>

---

[1] Φευκτόν – см. фрг. 366 и прим. Дионисий, таким образом, сохранил школьную терминологию, но фундаментально изменил всю иерархию ценностей, отождествив страдание с пороком.

[2] Ср. фрг. 554.

428. Афиней X 437 E. Антигон Каристский в жизнеописании Дионисия Гераклейского, прозванного «Перебежчиком», рассказывает следующее: Дионисий вместе с соседями справлял праздник Хоев[1] и по старости не мог сойтись с нанятой по этому случаю гетерой; отойдя от нее, он обратился к согражданам:

Нет, не по силам мне лук Одиссеев; другой попытайся...

[Одиссея XXI 152 пер. В.А.Жуковского]

---

[1] Χόες – праздник «кубков» в Афинах, второй день Анфестерий, когда во время общего пира участники состязались в возлияниях.

429. Геркуланейский список стоиков col. XXXIII Tr. Нежно простившись с друзьями, он сел в ванну и умер.

430. Афиней VII 281 D. О Дионисии Перебежчике что и сказать? Открыто сняв хитон добродетели, он переоделся в цветной хитон[1] и был доволен своим прозвищем «Перебежчик», а в старости просто отступился от учения Стои и переметнулся к Эпикуру. О нем не без изящества сказал Тимон:

Жизнь уж к закату идет, а он лишь обрел наслажденье.
Время – любить, время – жениться и время – скончаться.

Лукиан. Дважды обвиненный 20–21. Дионисий, пока не знал хвори, думал, что ему помогут рассуждения о терпении, но когда, заболев, почувствовал боль, и страдание настигло его во всей очевидности, понял, что его собственное тело свидетельствует против философствования Стои и утверждает обратное, и поверил ему больше...

---

[1] Одежда блудниц.

431. Цицерон. О пределах добра и зла V 94. Нам кажется, что этот Дионисий Гераклеец позорно отложился от стоиков из-за болезни глаз. А ведь какую правильную вещь узнал он от Зенона – не скорбеть, когда страдаешь! Это-то он узнал, да не усвоил, что не является злом то, что не постыдно, и что это переносимо для мужа.

432. Цицерон. Тускуланские беседы II 60 [=] 607. Дионисий Гераклеец, человек крайне легковесный, хоть и учился у Зенона мужеству, но болезнь его отучила. Когда у него заболели почки, он, рыдая, воскликнул, что все, что он до этого узнал о страдании, ложь. Когда Клеанф, его соученик, спросил, какая же причина такой перемены во мнении, Дионисий ответил: «Уж коли я, когда только начал заниматься философией, не мог выносить страдания, это достаточно показывало, что боль есть зло. Изведя столько лет на философию, я и теперь не могу выносить боли. Ясно, что боль – это зло».

433. Цицерон. Первая Академика 71. Что же признал Дионисий Гераклейский – то, чего он придерживался многие годы и в чем поверил своему наставнику Зенону, а именно, что истинным благом является только нравственно-прекрасное, или же то, что он стал защищать впоследствии, то есть, что нравственно-прекрасное – пустое название, а высшее благо – наслаждение?

434. Цицерон. Тускуланские беседы III 18–21. Знайте поэтому, что Дионисий Гераклейский оспаривает, как мне представляется, то, на что сетует Ахилл у Гомера:

Сердце вспухает мое надмением горького гнева,
Стоит лишь вспомнить о том, как лишился я чести и славы[1].

[Илиада IX 646–647]

19. Разве рука здорова, если она распухла, и разве любой другой член, если он раздражен и распух, не находится в болезненном состоянии? Стало быть, и душа, если она воспалена и распухла, пребывает в порочном состоянии. А душа мудреца всегда свободна от порока, никогда не воспаляется и не распухает, как это свойственно гневливой душе; поэтому мудрец никогда не испытывает гнева. Ведь если он испытывает гнев, то испытывает и желание: разгневанному свойственно желание причинить как можно больше страдания тому, кто, как ему кажется, его задел. А если ему удалось исполнить свое желание, он должен испытывать большое веселье, из чего следует, что он радуется чужой беде. Поскольку все это незнакомо мудрецу, его, следовательно, нельзя разгневать. Ведь если бы мудрец был подвластен скорби, он был бы подвластен и гневливости, а раз он свободен от нее, то будет свободен и от скорби. **20.** Затем, если бы мудрец мог впасть в скорбь, он мог бы впасть и в жалость, и в зависть... **21.** В самом деле, тот, кому чужое несчастье причиняет скорбь, того точно так же повергнет в скорбь и чужая удача. Поэтому Феофраст, например, оплакивая смерть своего друга Каллисфена, чувствует скорбь от счастья Александра и говорит, что Каллисфен столкнулся с человеком великого могущества и великой судьбы, но не знавшим, как умеренно пользоваться счастьем. Стало быть, как жалость есть скорбь по поводу чужого несчастья, так зависть есть скорбь по поводу чужой удачи, и кому свойственно жалеть, тому свойственно и завидовать. Но зависть не свойственна мудрецу; следовательно, он не знает и сострадания — потому что если бы мудрец чувствовал скорбь, он испытывал бы и сострадание. Следовательно, мудрец свободен от скорби[2].

---

[1] Стихи у Цицерона приведены по-латыни. Пер. М.Л.Гаспарова.

[2] По мнению *Арнима*, фрагмент из трактата «О бесстрастии».

4. ПЕРСЕЙ КИТИЙСКИЙ
(Περσαῖος ὁ Κιτιεύς)

435. Диоген Лаэртий VII 36 [=] 38. Учеников у Зенона было много; среди самых известных – Персей, сын Деметрия, из Кития. Одни считали его приятелем Зенона, другие – его рабом[1], который в числе прочих был послан для ведения переписки у царя Антигона и воспитывал его сына Алкиона. Однажды Антигон захотел испытать Персея и послал ему ложную весть, будто его имение захвачено неприятелем. Тот опечалился, а царь сказал: «Теперь ты видишь, что богатство – вещь вовсе не безразличная». Известны такие его книги:

[1] «О царской власти» (Περὶ βασιλείας)[2],

[2] «Спартанское государственное устройство» (Πολιτεία Λακωνική)[3],

[3] «О супружестве» (Περὶ γάμου)[4],

[4] «О нечестии» (Περὶ ἀσεβείας),

[5] «Фиест» (Θυέστης)[5],

[6] «О видах любви» (Περὶ ἐρώτων)[6],

[7] «Увещания» (Προτρεπτικοί)[7],

[8] «Беседы» (Διατριβῶν)[8],

[9] «Полезные изречения» в 4 книгах (Χρειῶν δ')[9],

[10] «Памятные записки» (Ἀπομνημονεύματα),

[11] «На Платоновы Законы» в 7 книгах (Πρὸς τοὺς Πλάτονος νόμους ζ').

[*Не включены в список:*

[12] *«О богах»* (Περὶ θεῶν),

[13] *«Этические чтения»* (Ἠθικαὶ σχολαί),

[14] *«Застольные рассуждения»* (Συμποτικοὶ διάλογοι)[10]]

---

[1] Упоминание имени отца и сообщения о богатстве Персея (см. фрг. 435; 449) подразумевают, что Персей был свободнорожденным. Однако эта версия не согласуется с основной массой сведений, согласно которым Персей был домашним рабом Зенона. Имя отца, возможно, появилось позже (ср. фрг. 436: τοῦ Γονατᾶ υἱοῦ Δημητρίου. Здесь достаточно чтения υἱός, т. е. «сын Деметрия»,– которое, вероятно, и предлагал источник Суды,– чтобы создать двусмысленность – *Феста* II р. 57).

[2] Одноименный трактат у Клеанфа (фрг. 481 [38]).

[3] На ту же тему – трактат Сфера (фрг. 620 [15]).

[4] Одноименный трактат у Антипатра из Тарса (SVF III фрг. 63).

[5] Возможно, нечто похожее на «Медею» Герилла.

[6] Похожие трактаты — у Клеанфа (фрг. 481 [23; 25]).

[7] То же — у Аристона (фрг. 333 [1]) и Клеанфа (фрг. 481 [18]).

[8] То же — у Зенона (фрг. 41 [23]), Аристона (фрг. 333 [5]), Клеанфа (фрг. 481 [44]) и Сфера фрг. 620 [9]). Ген. διατριβῶν в списке Диогена Лаэртия заставляет предполагать, что утрачены сведения о числе книг.

[9] Одноименные сочинения — у Зенона (фрг. 41 [24]) и Аристона (фрг. 333 [7]).

[10] Или «Застольные записки» (Συμποτικὰ ὑπομνήματα), сочинение в духе «Уподоблений» Аристона, но более личного характера.

Кроме всего перечисленного, у Персея, возможно, были комментарии на «Илиаду» и «Одиссею» (см. фрг. 456).

436. Суда, под словом Περσαῖος. Философ-стоик, прозывался еще и Дорофеем. Жил во времена Антигона Гоната, сына Деметрия; ученик и воспитанник Зенона.

437. Геркуланейский список стоиков col. XII Tr. Самым любимым учеником Зенона был Персей, который и жил вместе с ним; и многие пишут, что он и вырос у Зенона, так как был домашним рабом <...>

438. Авл Геллий. Аттические ночи II 18, 8. Известным философом был раб Феофраста Памфил и раб Зенона-стоика по имени Персей.

439. Диоген Лаэртий VII 6; 9; 13 [=] 3. Сам царь Антигон очень ценил Зенона, а когда бывал в Афинах, часто приходил послушать его и упрашивал приехать. Зенон все же отказался, но послал к нему близкого человека — Персея, сына Деметрия, из Кития, зрелые годы которого приходятся на 130-ю Олимпиаду, когда Зенон уже состарился[1]... **9.** И Зенон послал Персея и Филонида Фиванца — их обоих Эпикур в письме к своему брату Аристобулу называет приближенными Антигона. **13.** Жил он в одном доме с Персеем; а когда Персей привел к нему флейтистку, он немедленно отослал ее к самому Персею.

Элиан. Пестрая история III 17. Я сказал бы, что государственной деятельностью занимался и Персей,— если и впрямь воспитывал Антигона.

[1] По традиционному счету 130-я Олимпиада приходится на годы 260–257. Персей, следовательно, родился ок. 300 г. Однако в 260 г. – по датировке самого Персея (в «Этических чтениях» – Диоген Лаэртий VII 28 = фрг. 458) – Зенона уже не было в живых.

440. Происхождение Арата (р. 20 Martin). Арат был слушателем философа Персея[1], сопровождал его в Македонию, когда его вызвал царь Антигон, и так попал на свадьбу Антигона и Филы.

[1] Ср. фрг. 424.

441. Геркуланейский список стоиков col. XIII Tr. <...> Причиной этого было и то, что он покинул Зенона, которого Антигон в то время высоко чтил, и посвятил себя одному, избрав жизнь придворного, а не философа <...>.

Ср. col. XIV.

442. Павсаний II 8, 4. Когда Коринф занимал Антигон, и там стоял македонский гарнизон, Арат[1] неожиданным нападением застал македонян врасплох и, одержав верх в сражении, истребил многих, в том числе начальника гарнизона Персея, который часто посещал Зенона, сына Мнасея, и обучался у него мудрости.

Там же II 8, 3. Арат и сикионцы изгнали из Акрокоринфа македонский гарнизон и убили Персея, которого Антигон поставил начальником.

[1] Арат Сикионский (ок. 271–213), стратег Ахейского союза. Эти события происходили в 243 г., когда Персею, несомненно, было уже более 50 лет.

443. Плутарх. Арат 18; 23 [=] 223 a. Антигон... захватив Акрокоринф, поручил его охрану тем, кому особенно доверял, а начальником над ними поставил философа Персея... **23.** Арат отпустил на свободу Антигонова стратега Архелая... а Персей, когда крепость была захвачена, пробился в Кенхреи[1]. После, как говорят, в беседе с человѐком, утверждавшим, что, по его мнению, лишь мудрец может быть полководцем, Персей сказал: «Правда, клянусь богами, и мне в свое время эти слова

пришлись по душе больше всех других Зеноновых мнений. А теперь вот, вразумленный этим сикионским юношей, я придерживаюсь другого взгляда». Вот что многие рассказывают о Персее.

---

[1] Восточная гавань Коринфа.

444. Полиен. Военные хитрости VI 5. Арат одержал верх, захватив Акрокоринф, где Антигон разместил гарнизон, а начальниками поставил философа Персея и стратега Архелая... После захвата крепости Персей бежал в Кенхреи и оттуда направился к Антигону.

445. Геркуланейский список стоиков col. XV Tr. <...> Окруженный со всех сторон и весь израненный... он испустил дух <...>[1]

---

[1] Апологетическая версия о смерти Персея в Акрокоринфе.

446. Геркуланейский список стоиков col. XXXI Tr. <...> Поэтому и Персей сказал кому-то, что, по его мнению, [Дионисий] переметнулся к удовольствию по своему невообразимому легкомыслию <...>[1]

---

[1] По редакции *Traversa*. Редакция *Арнима* в SVF: «Поэтому однажды Персей, рассказывая кому-то, что он узнал, что Дионисий переменил свое мнение в пользу наслаждения, сказал, что предпочел бы услышать, что он умер, как обыкновенно говорят, от непереносимой скорби». Редакция *Арнима* в RE V 974 (статья о Дионисии Гераклейском): «...что он *бросился* с высокой *скалы*». См. Traversa 46–47.

447. Епифаний. Против ересей III 38. Персей придерживался тех же мнений, что и Зенон.

448. Филодем. О благочестии 9 (DDG p. 544 b). Ясно, что Персей... устраняет даймоний или ничего о нем не знает, ибо в сочинении «О богах» он говорит, что ему кажется вполне вероятным то, что написал Продик,— а именно, что сначала называли и почитали богами нужные и полезные вещи, а по-

том – тех людей, которые доставили либо пищу, либо защиту, либо изобрели новые искусства,– как, например, Деметру и Диониса...

Цицерон. О природе богов I 38. А Персей, тоже ученик Зенона, утверждал, что богами считали тех, кто изобрел вещи в высшей степени полезные для жизни, причем сами эти нужные и полезные вещи стали получать имена богов; при этом он подчеркивал, что эти вещи не изобретены богами, а сами божественны. Что может быть нелепее, нежели наделять божественным достоинством нечистые и бесформенные вещи или возводить в ранг богов уже умерших людей, все почитание которых будет состоять в скорби?

Ср. Минуций Феликс 21, 3.

449. Фемистий. Речи 32, II p. 196 Sch.–D. Позабавил... однажды Антигона Персей Китийский. Этот Персей, приятель Зенона, жил при царе. Постоянно слыша, как он бахвалится и без устали повторяет стоическую придумку, будто мудрец недоступен случаю, ничему не подвластен, свободен и бесстрастен, царь приложил все старания, чтобы делом опровергнуть его хвастовство. Для этого он устроил следующее: приказал привести каких-то торговцев с Кипра и из Финикии, которых заранее подучил, что им говорить при Персее. Затем он стал их расспрашивать и первым делом спросил о судах, о плавании, о войсках на Кипре и обо всем прочем, что важно было знать царю, а потом с полным безразличием перевел расспросы на то, как обстоят дела у Персея дома, в Китии. Услышав о Персее, эти торговцы тут же притворно повесили головы, показывая всем видом, что вести у них неприятные; тут с Персея спала всякая спесь. Он стал настойчиво просить и умолять, и торговцы с притворной неохотой рассказали,что им будто бы доподлинно известно, что жену его, направлявшуюся с попутным ветром в Аргос, захватили египетские пираты, любимого сына убили, а все имущество и рабы пропали. После этого что Персею Зенон, что ему Клеанф! Природа человеческая опровергла умствования, потому что для живого человека умствования оказались вещью пустой, слабой и не подтверждаемой на деле[1].

[1] Персей попался в ту же ловушку, которую сам подстроил Аристону – см. фрг. 347. Ср. тж. фрг. 435.

450. Диоген Лаэртий VII 120 [=] 224; SVF III 527; 731. По их мнению, все пороки равны между собой — как говорит Хрисипп... а также Персей и Зенон.

451. Афиней XIII 607 А. Но и Персей в «Застольных записках» решительно заявляет, что за вином удобнее всего вести беседы о любовных делах: вино — если попивать его понемногу — располагает нас к этому. «А кто,— говорит он,— при этом ведет себя кротко и умеренно,— тот достоин похвалы; тот же, кто ненасытен и упивается до зверского состояния,— порицания. И если бы,— говорит он еще,— диалектики, сойдясь на выпивку, стали рассуждать о силлогизмах, можно было бы подумать, что они плохо пользуются удобным случаем», а также: «Прекрасный и достойный муж, может быть, и напьется. Но тот, кто стремится во что бы то ни стало сохранять пристойный вид, твердо следует этому своему намерению лишь до известного предела — ибо когда вино перебивает его, он начинает вести себя непристойно. Как раз это и случилось недавно со священными послами, прибывшими из Аркадии к Антигону. Сидели они за завтраком с великой нарочитостью и, как им казалось, прямо-таки величественно, и не то что на нас не глядели, но даже и друг на друга. Но когда подошло время выпивки, начались разные зрелища; появились в том числе и знаменитые фессалийские танцовщицы, которые, по своему обыкновению, танцевали нагие. Этого доблестные мужи не выдержали. Вскочив со своих мест, они стали вопить, что видят великолепное зрелище, и восклицали: «Блажен царь, который может так наслаждаться!», а также совершали множество подобных непристойностей. А вместе с ними выпивал какой-то философ; когда вошла флейтистка и, увидев рядом с ним свободное место, захотела там сесть,— он не позволил ей и принял суровый вид. Но когда флейтистку по обычаю, принятому на возлияниях, было предложено купить тому, кто даст больше, философ шумно торговался и выразил свое возмущение продавцу (который слишком быстро предложил ее другому), сказав, что такая сделка не имеет силы. А в конце концов этот суровый философ, который поначалу даже не разрешил флейтистке сесть с ним рядом, затеял из-за нее драку». Но невозможно, чтобы сам Персей когда-нибудь вступил в драку из-за флейтистки. Антигон Каристский в сочинении о Зеноне пишет так: «Когда Персей, купив на застолье флейтистку, побоялся привести ее домой, так как жил вместе с Зено-

ном, Зенон, узнав об этом, ввел ее в дом и запер вместе с Персеем»[1].

[1] Ср. фрг. 439.

452. Афиней IV 162 B. И «Застольные рассуждения» приятного философа Персея составлены из воспоминаний Стильпона и Зенона. В них он разбирает, как нужно проводить возлияния, чтобы участники выпивки случайно не заснули, когда можно вводить мальчиков и девиц на застолье, когда можно допускать их для приятного лицезрения и когда отправлять обратно с пресыщенным видом; говорит он также об изысканных кушаньях, о разных видах хлеба и обо всем прочем. С такой же обстоятельностью рассуждал и о поцелуях этот усердный[1] философ, который всегда направлял ум на подобные вещи и которому, как говорит Гермипп[2], Антигон доверил Акрокоринф; но Персей ударился в пьянство и в результате бежал не только из крепости, но и из самого Коринфа, побежденный военной ловкостью Арата Сикионского. В «Рассуждениях» он первым возражает Зенону по поводу утверждения, что мудрец будет и во всех отношениях хорошим полководцем, хотя только он один [среди стоиков] проверил это утверждение на деле – он, этот Зенонов домочадец. По этому поводу остроумно, пожалуй, выразился Бион Борисфенский, когда, увидав медное изображение, подписанное: «Персей, Зенонов, китиец», сказал, что подписавший ошибся и что надо было написать так: «Персей, Зенонов раб домашний»[3]. Персей и в самом деле родился в доме Зенона, как повествуют Никий Никейский[4] в своей «Истории о философах» и Сотион Александрийский в «Преемствах»[5]. Сейчас нам знакомы два списка этого мудрого Персеева труда с одинаковым названием «Застольные рассуждения».

[1] По чтению *Арнима* σωφρονικὸς φιλόσοφος вместо Σωφρονίσκου φιλόσοφος рукописей.

[2] Гермипп Смирнский, известный александрийский филолог и историк III в. до н.э., ученик Каллимаха; один из источников Плутарха.

[3] Игра слов: Κιτιεύς – οἰκετιεύς. Οἰκέτης, οἰκετιεύς – собственно, раб, рожденный и выросший в доме господина.

[4] Вероятно, автор I в. н.э.

[5] Перипатетик II в. до н.э.; прославился сочинением «Преемства философов».

453. Диоген Лаэртий VII 1 [=] 1. [Зенон был слабосилен и] поэтому, как замечает Персей в «Застольных записках», он чаще всего отказывался от приглашений на обед.

454. Афиней IV 140 Е. А о пирах[1] Персей пишет в «Спартанском государственном устройстве» так: «И тут же Ликург взимает с богатых деньги на закуску, которая представляет собой послеобеденное лакомство. А бедным велит приносить с собой тростник, подстилки и листья лавра, чтобы они могли вдоволь поесть послеобеденную закуску,— то есть ячменный хлеб, политый маслом. А по сути дела все это оказалось небольшим государственным установлением: и кому следует за столом возлежать первым, кому — вторым, а кому — сидеть на скамье,— все это они решают на пирах». То же самое передает и Диоскурид[2].

[1] Ἐπάικλα = δεῖπνον. Ср. рассказ Сфера (фрг. 630).

[2] Ученик Исократа, автор сочинения о спартанском государственном устройстве.

455. Афиней IV 140 В. Молочные поросята называются вовсе не ὀρθαγορίσκοι, как считает Полемон, а ὀρθραγορίσκοι, потому что, как рассказывает Персей в «Спартанском государственном устройстве», продаются под утро[1] {...}.

[1] Собственно, ὄρθρος — утренняя дымка, сумерки.

456. Дион Хрисостом. Речи 53, 4 [=] 274. И философ Зенон написал книги об «Илиаде» и «Одиссее»... Он учит, что Гомер одно написал согласно мнению, а другое — согласно истине... И Персей, ученик Зенона, написал, следуя тому же положению, а также многие другие.

Ср. фрг. 274.

457. Диоген Лаэртий II 61. А Персей говорит, что из семи диалогов Эсхина-сократика бóльшая часть принадлежит Пасифонту Эретрийскому[1] и вставлена в сочинения Эсхина.

[1] Ученик Менедема Эретрийского.

458. Диоген Лаэртий VII 28 [=] 36. Персей в «Этических чтениях» пишет, что Зенон умер 72-х лет, а в Афины прибыл 22-х лет.

459. Диоген Лаэртий IV 46–47. Вот как обстоят мои дела. Пусть помолчат Персей и Филонид[1], которые повествуют об этом. Суди обо мне по моим рассказам[2].

---

[1] Филонид Фиванский, ученик Зенона, посланный вместе с Персеем к Антигону.

[2] Слова Биона Борисфенского.

460. Диоген Лаэртий II 143. Остро враждовал Менедем только с Персеем, который, вероятно, и удержал Антигона, когда тот хотел восстановить у эретрийцев демократию ради Менедема[1]. Поэтому как-то за чашей, опровергнув рассуждения Персея, Менедем сказал в том числе: «Философ он вот какой; а человек – самый плохой из всех, что есть и что будут».

---

[1] Ок. 267 г. Антигон все же восстановил демократию в Эретрии.

461 = 347. Диоген Лаэртий VII 162. Более всего Аристон был привержен стоическому положению о том, что мудрец свободен от ложных мнений. Возражая на это, Персей устроил так, что сначала один из братьев-близнецов дал Аристону деньги, а другой потом взял их обратно. Аристон попал впросак и был опровергнут.

462. Суда, под словом Ἑρμαγόρας. Гермагор Амфиполит, ученик Персея. Диалоги его такие: «Собаконенавистник, или о невезении»; «Жижа, то есть гадание на яйцах»; «О мудрствовании против академиков»[1].

---

[1] Сатирические сочинения Гермагора были, таким образом, направлены против киников и против академиков.

5. КЛЕАНФ ИЗ АССА
(Κλεάνθης ὁ Ἄσσιος)

А. СВИДЕТЕЛЬСТВА: ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

463. Диоген Лаэртий VII 168–170; 174. Клеанф, сын Фания, из Асса[1]. Сначала он был кулачным бойцом, как говорит Антисфен в «Преемствах». Когда он пришел в Афины, у него, как рассказывают некоторые, было всего четыре драхмы. Пристав к Зенону, он стал усердно изучать философию и не отступил от его учения. Прославился он своим трудолюбием; будучи очень беден, принялся работать за жалованье – по ночам носил воду в садах, а днем упражнялся в рассуждениях. За это его прозвали Водоносом. Говорят, что его даже вызвали в суд, чтобы он объяснил, как это он благополучно живет на такие средства; но потом его оправдали, потому что он представил свидетелей: садовника, у которого носил воду, и булочницу, для которой пек лепешки. **169.** Оправдав Клеанфа, члены Ареопага постановили выдать ему десять мин, но Зенон запретил ему брать их. Рассказывают, что и царь Антигон подарил ему три тысячи драхм. А однажды, когда он вел эфебов на какое-то зрелище, ветром с него сорвало плащ, и стало видно. что на нем нет хитона; за это афиняне удостоили его рукоплесканий (как сообщает Деметрий Магнесийский в «Соименниках») и по этой причине стали еще больше ему дивиться. Рассказывают еще, что Антигон, будучи его слушателем, все расспрашивал, почему он носит воду. Клеанф ответил: «Да разве я только воду ношу? Что же, разве я не копаю, разве не поливаю? И все это я делаю ради философии». Да и сам Зенон упражнял его в подобных вещах и приказывал платить обол в виде оброка. **170.** А когда он накопил много мелких денег, то принес их знакомым и сказал: «Если бы Клеанф захотел, он мог бы прокормить второго Клеанфа. А те, у кого есть средства на пропитание, ищут пищу у других, да при этом и философствуют кое-как». За это он и назвал Клеанфа вторым Гераклом: был он хоть и трудолюбив, но недаровит и чрезвычайно медлителен. По этой же причине и Тимон говорит о нем так:

Кто сей дебелый баран, дозирающий сонмы людские?
Ассосский вялый любитель словес, оробелый булыжник [2].

Он сдерживался, даже когда над ним подшучивали соученики, и не возражал, когда его прозвали ослом, говоря, что только ослу под силу снести Зенонову поклажу... **174.** Говорят, что услышанное от Зенона он записывал на черепках и бычьих лопатках, не имея денег, чтобы купить свитки. Таким он и оставался, и хотя у Зенона было много заслуживающих упоминания учеников, Клеанф стал его преемником по школе.

---

[1] Асс — приморский город в Троаде (сев.-зап. Малой Азии).
[2] Пер. М.Л.Гаспарова; пародия на «Илиаду» III 196.

464. Плутарх. Об умении слушать 18, 47 е. Например, Клеанф и Ксенократ, которые казались самыми медлительными среди соучеников, не оставляли занятий и не уставали, но заранее подшучивали сами над собой, сравнивая себя с узкогорлыми кувшинами и медными дощечками, которые с трудом вмещают слова, но зато сохраняют их прочно и надежно.
Ср. фрг. 38; 301.

465. Плутарх. О том, что не следует делать долгов 7, 830 d. Сколь же высок дух мужа, чтобы после мельницы и пекарни, той же рукой, которая печет и мелет, писать о богах, о луне, о звездах и солнце!

466. Сенека. Письма к Луцилию 44, 3; 6, 6. Клеанф таскал воду и занимался поливкой сада. **6, 6.** Не смог бы Клеанф уподобиться Зенону, если бы только слушал его: но он жил вместе с ним, видел скрытое от постороннего взора и наблюдал, живет ли тот согласно своему учению.

467 = 14. Квинтилиан. Наставление оратору XII 7, 9 [=] SVF II 4. Ведь и Сократу приносили на пропитание, и Зенон, Клеанф и Хрисипп принимали плату от учеников.

468. Геркуланейский список стоиков col. XIX Tr. «Ты,— сказал [Клеанф],— не принес положенного», и повторил то же самое в другой раз, пока, наконец, не заставил ученика при-

нести всю плату целиком. А затем Клеанф возвратил ее и приказал отослать родителям. Вот почему некоторые порицали его за сребролюбие, хотя он вовсе не был богат <...>

469. Стобей. Антология 17, 28, I p. 496, 13 H. Из «Смешанной истории» Элиана. Хрисипп из Сол тратил на жизнь очень мало, а Клеанф – и того меньше.

470. Плутарх. Как отличить друга от льстеца 11, 55 c. И Аркесилай отказал Батону в занятиях, когда тот вставил в свою комедию стих против Клеанфа; но когда Батон упросил Клеанфа простить его, Аркесилай помирился с ним.

471. Геркуланейский список стоиков col. XXII Tr. <...> [Когда Батон] попросил у [Аркесилая] разрешения вновь посещать занятия, Клеанф поговорил с Аркесилаем и сказал, что основа благоденствия – беспокоиться о своем; Аркесилай согласился с этим мнением, и оба они ничуть не беспокоились из-за Сосифея[1] <...>.

[1] См. фрг. 603.

472. Геркуланейский список стоиков col. XXIV Tr. <...> поэтому он со многими водил знакомство. Как во всеуслышание выразился кто-то: «Так вот каков Клеанф: со всеми начинал он говорить о перемирии, но никогда не мог, а может, и не в силах был свои слова продолжить». Встретив его в зале, [Аркесилай] сказал <...>[1]

[1] Аркесилай (?) возражает какому-то поэту, написавшему нелестные стихи о Клеанфе.

473. Геркуланейский список стоиков col. XX Tr. <...> и упомянул подобные слова. Ведь и Зенон и говорил, и писал об этих вещах, но он отзывался о своих предшественниках в философии благовоспитанно и уважительно <...>[1]

[1] Клеанф порицается за то, что на занятиях в школе или в своих книгах неуважительно отзывался о предшественниках.

474. Диоген Лаэртий VII 176. А умер Клеанф вот как. Однажды у него заболели десны, и врачи запретили ему два дня

принимать пищу. Когда от этого ему стало лучше, врачи разрешили обычную пищу, но он отказался, утверждая, что уже приготовился к смерти, и продолжил воздержание, пока не умер; некоторые говорят, что он, как и Зенон, прожил 80 лет и был слушателем Зенона 19 лет.

475. [Лукиан] Долгожители 19. У Клеанфа, ученика и преемника Зенона, когда он дожил до 99 лет, вскочил нарыв на губе, и он стал морить себя голодом; когда от кого-то из друзей он получил письма, то стал принимать пищу и делал все, о чем они его просили, а потом опять стал воздерживаться и так расстался с жизнью.

476. Геркуланейский список стоиков col. XXVI Tr. <...> незадолго до смерти на губе у него вскочил нарыв, который врачи сочли опасным... Он сказал Дионисию[1], что настало время закончить жизнь <...>

---

[1] Гераклейскому (?).

477. Геркуланейский список стоиков col. XXVIII 8; XXIX Tr. Проболев немалое время, он скончался в архонтство Ясона. **XXIX.** Родился Клеанф в архонтство Аристофана[1] и возглавлял школу в течение 32 лет.

---

[1] Архонтство Ясона – 233/32 или 232/231; архонтство Аристофана – 331/330.

478. Гален. О бестелесных качествах 2 vol. XIX p. 467 K. Я говорю, что нельзя утверждать, будто обладающее качеством есть одно и то же с тем, чем обладает. И впрямь Клеанф вовсе не был тем нарывом, который приключился с ним во время недуга, а Хрисипп и Эпикур – эпилепсией, когда по причине страдания вышло им умереть. Значит, и удар по воздуху вовсе не есть воздух...

479. Страбон. География XIII 1, 57. Оттуда [из Асса] происходил Клеанф, философ-стоик, который был преемником Зенона Китийского по школе и оставил ее Хрисиппу из Сол.

480. Цицерон. Первая Академика 73. Кто не предпочтет этого философа [Демокрита] Клеанфу, Хрисиппу и прочим философам позднейших времен? А мне они в сравнении с ним показались бы философами пятого разряда.

481. Диоген Лаэртий VII 174. Он оставил прекрасные книги, каковы:

[1] «О времени» (Περὶ χρόνου)[1],
[2] «О Зеноновом учении о природе» в 2 книгах (Περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας β´),
[3] «Разыскания о Гераклите» в 4 книгах (Τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις δ´)[2],
[4] «О чувственном восприятии» (Περὶ αἰσθήσεως),
[5] «Об искусстве» (Περὶ τέχνης)[3],
[6] «Против Демокрита» (Πρὸς Δημόκριτον)[4],
[7] «Против Аристарха» (Πρὸς Ἀρίσταρχον)[5],
[8] «Против Герилла» (Πρὸς Ἥριλλον)[6],
[9] «О влечении» в 2 книгах (Περὶ ὁρμῆς β´)[7],
[10] «Исследование о древностях» (Ἀρχαιολογία)[8],
[11] «О богах» (Περὶ θεῶν)[9],
[12] «О гигантах» (Περὶ γιγάντων)[10],
[13] «О свадьбе» (Περὶ ὑμεναίου)[11],
[14] «О поэте» (Περὶ τοῦ ποιητοῦ)[12],
[15] «О надлежащем» в 3 книгах (Περὶ τοῦ καθήκοντος γ´)[13],
[16] «О благонамеренности» (Περὶ εὐβουλίας)[14],
[17] «О милости» (Περὶ χάριτος)[15],
[18] «Увещание» (Προτρεπτικός)[16],
[19] «О добродетелях» (Περὶ ἀρετῶν)[17],
[20] «О природной одаренности» (Περὶ εὐφυΐας)[18],
[21] «О Горгиппе» (Περὶ Γοργίππου)[19],
[22] «О зависти» (Περὶ φθονερίας)[20],
[23] «О любовном влечении» (Περὶ ἔρωτος)[21],
[24] «О свободе» (Περὶ ἐλευθερίας)[22],
[25] «Любовное искусство» (Ἐρωτικὴ τέχνη),
[26] «О чести» (Περὶ τιμῆς),
[27] «О славе» (Περὶ δόξης)[23],
[28] «Политик» (Πολιτικός)[24],
[29] «О совете» (Περὶ βουλῆς)[25],
[30] «О законах» (Περὶ νόμων)[26],
[31] «О судебном разбирательстве» (Περὶ τοῦ δικάζειν)[27],
[32] «О воспитании» (Περὶ ἀγωγῆς),

[33] «Логика» [«О разуме»] в 3 книгах (Περὶ τοῦ λόγου γʹ)[28],
[34] «О конечной цели» (Περὶ τέλους)[29],
[35] «О прекрасном» (Περὶ καλῶν)[30],
[36] «О поступках» (Περὶ πράξεως)[31],
[37] «О знании» (Περὶ ἐπιστήμης),
[38] «О царской власти» (Περὶ βασιλείας)[32],
[39] «О дружбе» (Περὶ φιλίας),
[40] «О возлиянии» (Περὶ συμποσίου)[33],
[41] «О том, что у мужчины и женщины одна добродетель» (Περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός)[34],
[42] «О мудрствовании мудрого» (Περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν),
[43] «О полезных советах» (Περὶ χρειῶν)[35],
[44] «Беседы» в 2 книгах (Διατριβῶν βʹ)[36],
[45] «О наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς)[37],
[46] «О свойствах» (Περὶ ἰδίων)[38],
[47] «О неразрешимом» (Περὶ τῶν ἀπόρων)[39],
[48] «О диалектике» (Περὶ διαλεκτικῆς)[40],
[49] «Об оборотах речи» (Περὶ τρόπων)[41],
[50] «О предикатах» (Περὶ κατηγορημάτων)[42]. Вот каковы его книги.

[*Не включены в список:*
[51] *«Об атомах»* (Περὶ τῶν ἀτόμων),
[52] *«Физические заметки»* (Ὑπομνήματα φυσικά),
[53] *«О Повелителе»* (Περὶ τοῦ Κυριεύοντος)[43],
[54] *«О перемене»* (Περὶ μεταλήψεως)[44],
[55] *«Об одежде»* (Περὶ στολῆς)[45],
[56] *«О деньгах»* (Περὶ χαλκοῦ),
[57] *«Риторика»* (Τέχνη ῥητορική)[46],
[58] *Гимн к Зевсу*]

---

[1] Как считает *Феста* (II p. 107), речь идет о грамматическом времени (ср. *Варрон.* О латинском языке VI 1 = SVF II 154).

[2] Из стоиков Клеанф первым посвятил Гераклиту обширное специальное сочинение; подобная работа была затем у Сфера (фрг. 620 [8]).

[3] Вероятно, о риторическом искусстве.

[4] Возможно, сходного содержания [51] (фрг. 493). Ср. фрг. 620 [6].

[5] Сочинение, обращенное против известного астронома Аристарха Самосского (ок. 320–250), создавшего одну из первых версий ге-

лиоцентрической системы. Насколько можно судить по скудным сведениям, Аристарх, как впоследствии Галилей, отвергал традиционные религиозные представления своей эпохи; именно это обстоятельство, видимо, и вызвало критику Клеанфа.

[6] По мнению *Фесты* (II р. 139), здесь трактовались вопросы этики (целеполагания?).

[7] Развитие темы, введенной Зеноном (фрг. 41 [3]). На ту же тему – трактаты Сфера (фрг. 620 [12]) и Хрисиппа (SVF III р. 201, 30).

[8] Вероятно, историографические разыскания в области древней физики (подобно Аристотелю); нечто подобное – возможно, у Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VII 187 = SVF II 1071).

[9] Возможный источник для Посидония, а через него – для Цицерона и Корнута.

[10] По предположению *Фесты* (II р. 143), речь здесь идет о первых людях, появляющихся после образования нового мира, сынах земли (γηγενεῖς); слово «гиганты», таким образом, могло появиться в результате ошибки переписчика. Возможно, что №№ [10]–[12] составляли своеобразный цикл, ориентированный на историко-научные и религиозные вопросы.

[11] *Ср. фрг. 435 [3].*

[12] Вне сомнения, комментарий к Гомеру.

[13] Одноименные сочинения у Зенона (фрг. 41 [5]), Сфера (фрг. 620 [11]) и Хрисиппа (SVF III 752).

[14] «Благонамеренность» (εὐβουλία) – по общестоическому (или Хрисиппову?) определению, «знание того, что и каким образом делая, мы поступаем нравственно-полезно» (SVF III 264).

[15] Возможное содержание – проблемы вменимости, мотивации действия и воздаяния. *Особая тема – прощение ошибок.* Фрагменты заимствуются преимущественно из сочинений Сенеки (ср. О снисходительности II 7 = SVF III 453). На ту же тему – трактат Дионисия Гераклейского (фрг. 422 [4] и прим).

[16] См. фрг. 333 прим. 2.

[17] Одноименный трактат у Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VII 200).

[18] Ἐυφυΐα – всякого рода природная склониость или способность (как телесная, так и душевная), природная одаренность, тождественная «благородству» (εὐγένεια), которая может способствовать обретению добродетели (SVF III 366), а потому относится к «предпочитаемому» (*Диоген Лаэртий* VII 106). Вероятно, это понятие послужило прообразом для известного среднестоического идеала «величия души» (μεγαλοψυχία – сам термин, возможно, заимствован у Аристотеля, напр., Никомахова этика IV 7, 1123 а 34 сл.; О добродетелях 1, 1249 b 26 сл.; использовался уже ранними стоиками – *Диоген Лаэртий* VII 93), находящего пластическое выражение в гармонии телес-

ного и нравственного совершенства. Клеанф первым среди стоиков посвятил специальный трактат этой теме, намеченной, впрочем, уже Зеноном (фрг. 248 ср. 204; 216) вслед за киниками: о том, что мудрецы должны жениться на благороднейших женщинах, говорил Антисфен (*Диоген Лаэртий* VI 11). Ср. фрг. 566.

[19] По предположению *Фесты* (II р. 143), №№ [20] и [21] составляли одно сочинение с названием «О природной одаренности *против* Горгиппа».

[20] См. SVF III 421.

[21] Ср. [25]. На ту же тему — трактаты Персея (фрг. 435 [6]), Сфера (620 [19]) и Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VII 129). Речь идет, вероятно о добродетели в любви, которая определялась (Хрисиппом) как ἐπιστήμη τοῦ καλῶς ἐρᾶν (SVF III 717).

[22] Сочинение с таким названием засвидетельствовано только для Клеанфа. Главная тема, возможно, иллюстрация нормативного тезиса «только мудрец свободен», причем свобода понимается как способность к деятельному (практическому) самоопределению (ἐξουσία αὐτοπραγίας — *Диоген Лаэртий* VII 121).

[23] С тем же основанием можно принять название «О ложном мнении» — ср. одноименное сочинение Сфера (фрг. 620 [27]).

[24] Ср. [38]. Сочинение, развивавшее, видимо, идеи Платонова «Политика» и Зенонова «Государства». Следует учесть, что для Клеанфа «политика» — в некотором смысле самостоятельная часть учения (фрг. 482).

[25] Трактат с таким названием не зафиксирован более ни у одного из ранних стоиков. Быть может, следует читать περὶ βουλήσεως (т. е. «О том, что такое разумное желание»). Тогда это будет сочинение, посвященное этико-психологической проблематике (акт свободного выбора и т.п.).

[26] На ту же тему — трактаты Зенона (фрг. 41 [5]), Сфера (фрг. 620 [17]), Хрисиппа (SVF III 175) и Диогена Вавилонского (SVF III фрг. 53).

[27] Одноименный трактат — у Хрисиппа (SVF III 699).

[28] Одноименные трактаты — у Зенона (фрг. 41 [20]) и Сфера (фрг. 620 [25]). У Хрисиппа — целые логические циклы (напр., *Диоген Лаэртий* VII 194).

[29] Видимо, первый специальный трактат в школьной традиции. Сочинения на ту же тему — у Хрисиппа (SVF III 85).

[30] Вероятно, то же самое у Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VI 101).

[31] Безусловно, не то же самое, что περὶ καθηκόντων, но, скорее, проблема соотношения цели и средств в практической деятельности, теория поступка.

[32] На ту же тему – трактататы Персея (фрг. 435 [1]), и Сфера (фрг. 620 [14]).

[33] Вероятно, сходные темы у Персея (фрг. 435 [14]).

[34] Типичный впоследствии диатрибический топ (SVF III 254; *Мусоний Руф* p. 8 сл. Hense).

[35] Аналогичные сочинения у Зенона (фрг. 41 [24]), Аристона (фрг. 333 [7]), Персея (фрг. 435 [9]).

[36] Одноименные сочинения – у Зенона (фрг. 41 [23]), Аристона (фрг. 333 [5], [6]), Персея (фрг. 435 [8]) и Сфера (фрг. 620 [9]).

[37] По меньшей мере в 2-х книгах, как явствует из фрг. 558. *Пирсон* (p. 47) и *Феста* (II p. 167) считают, что это сочинение, как и №№ [6] и [51], направлено против Эпикура. Поэтому название нужно понимать в смысле κατὰ τῆς ἡδονῆς, что подтверждается словами Цицерона (фрг. 530). Ср. фрг. 538.

[38] Сочинение, вероятно, логического или риторического содержания. Ср. SVF II 226.

[39] У Хрисиппа – трактат, видимо, на схожую тему (*Диоген Лаэртий* VII 198). Ср. *Цицерон*. Первая Академика II 95 = SVF II 196.

[40] Сходные трактаты – у Сфера (фрг. 620 [29]), Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VII 189) и Диогена Вавилонского (*Диоген Лаэртий* VII 71).

[41] Либо (так *Пирсон*, p. 50) «О формах (схемах) простейших силлогизмов».

[42] Аналогичные сочинения – у Сфера (фрг. 620 [30]) и Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VII 192).

[43] См. прим. к фрг. 489.

[44] Сочинение, вероятнее всего, грамматического содержания, рассматривающее план выражения различных смыслов.

[45] Или «О манере одеваться» – возможно, диатрибический топ (ср. *Мусоний Руф* p. 105 сл. Hense). См. фрг. 590 прим. 1.

[45] Название восстанавливается Арнимом предположительно на основании фрг. 491–492.

В. ФРАГМЕНТЫ И МНЕНИЯ

482. Диоген Лаэртий VII 41. Клеанф говорит, что частей философии шесть: диалектика, риторика, этика, политика, физика, теология[1].

---

[1] Нетрудно заметить, что эти шесть частей фактически сводятся к нормативным трем: две первые – к логике, две вторые – к этике,

две последние – к физике. Более дробное деленне, вероятно, было предложено Клеанфом из педагогических соображений. Однако порядок следования частей – логика, этика, физика – отличался от принятого Зеноном (см. фрг. 45 прим.).

1. ЛОГИКА И РИТОРИКА

483 = 48 = SVF II 51. Эпиктет. Беседы I 17, 10–11. Логика (τὰ λογικά)...– это способ различать и рассматривать, или, если можно так выразиться, измерять и взвешивать все прочее. Кто же так считает? Один лишь Хрисипп, да Зенон с Клеанфом? А разве Антисфен не того же мнения?

1.1. О впечатлениях

484. Секст Эмпирик. Против ученых VII 228. По мнению стоиков, впечатление есть отпечаток в душе. Но в этом вопросе они тут же и разошлись. Клеанф стал утверждать, что впечатление – это отпечаток в смысле выемки и выпуклости, подобный тому, который получается от печати на воске.

Там же 372 [=] SVF II 56. Если впечатление есть отпечаток в душе, то оно состоит либо из выпуклостей и углублений, как считают сторонники Клеанфа, либо возникает как простое изменение [ведущего начала][1].

Там же VIII 400. Клеанф понимает отпечаток в буквальном смысле – как нечто обладающее выпуклостями и углублениями.

Пирроновы положения II 70. Если же душа есть главенствующая пневма или, как говорят, самая тонкая часть пневмы, то в ней нельзя будет помыслить отпечаток – ни в смысле выпуклостей и углублений, как это мы видим в печатях, ни в смысле некоторой чудесной изменчивости.

---

[1] Последнюю формулировку предложил Хрисипп, которому сравнения Зенона и Клеанфа казались чересчур «вещественными». Позицию Клеанфа не следует считать упрощением взглядов учителя. См. фрг. 58 и прим.

1.2. Об обозначающем (Περὶ σημαινόντων)

485. Варрон. О латинском языке V 9. И если я не достигну первой степени [в этимологизировании], все-таки пройду вторую, поскольку мне светил не только свет Аристофана, но и Клеанфа.

486. Филодем. О музыке col. 28, 1 p. 79 Kemke. ...Клеанф говорит, что лучшими примерами (παραδείγματα) являются поэтические и музыкальные,— ибо философское рассуждение хоть и способно в достаточной степени открыть вещи божественные и человеческие, но совсем не имеет собственных выразительных средств для описания божественного величия; а метры, мелодии и ритмы лучше всего достигают истины созерцания божественных вещей.

487. Сенека. Письма к Луцилию 108, 10. Ибо, как говорил Клеанф, подобно тому, как наше дыхание (spiritus) – после того как оно прошло через длинное и узкое жерло трубы и вырвалось через более широкое крайнее отверстие – издает более ясный звук, так и наши чувства становятся яснее под воздействием напряженной стесненности стихов.

1.3. Об обозначаемом (Περὶ σημαινομένων)

488. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 26 p. 96, 24 St.–Fr. Клеанф и Архедем называют предикаты (κατηγορήματα) чистыми смыслами (λεκτά)[1].

[1] Отдельно взятый предикат не может иметь телесного денотата. Ср. SVF III Архедем фрг. 8.

489. Эпиктет. Беседы II 19, 1–4 [=] SVF II 283; SVF III Антипатр фрг. 30. «Повелитель»[1] решается, по-видимому, исходя из следующих основных посылок (причем все три взаимно противоречат друг другу[2]): [1] всякое истинное высказывание о прошлом необходимо; [2] невозможное высказывание не следует из возможного[3]; [3] возможно высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным. Обратив внимание на это противоречие, Диодор сохранил как правильные

первые два положения и отбросил третье: «невозможно высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным». Впрочем, кое-кто сохраняет два таких положения: «нечто возможно, даже если оно не истинно и не будет истинным» и «невозможное не следует из возможного». Такого мнения, как передают, придерживаются сторонники Клеанфа, с которыми в основном согласен Антипатр. А другие выбирают два таких положения: «возможно высказывание, которое не истинно и не будет им» и «всякое истинное высказывание о прошлом необходимо», отбрасывая третье «невозможное не следует из возможного»[4].

Цицерон. О судьбе 7, 14 [=] SVF II 954. Всякое истинное высказывание о прошлом необходимо,— так считает Хрисипп, расходясь со своим учителем Клеанфом,— поскольку высказывания о прошлом не меняют значения и не могут из истинных стать ложными.

---

[1] Логический тест, принадлежавший мегарскому логику Диодору Крону. Эпиктет, видимо, не слишком хорошо представлял себе смысл предмета, и в пересказе смешал физическую проблематику с логической; тот же самый упрек, впрочем, можно сделать и Цицерону (см. Письма к близким IX 4).

[2] Очевидная ошибка Эпиктета: если бы три положения были взаимно противоречивыми, выбрать можно было бы только одно.

[3] Ἀδύνατον ἀξίωμα, «невозможное» высказывание,— такое, истинность которого невозможно продемонстрировать ни при каких наличных эмпирических условиях; это значит, что гипотетический денотат такого высказывания находится за пределами всякого возможного опыта (напр., «земля летает»). Истинность «возможного» (δυνατόν) высказывания, напротив, в принципе можно продемонстрировать при определенных условиях (см. *Диоген Лаэртий* VII 75), хотя адекватная «вещественная» ситуация, в свою очередь, может никогда и не сложиться. Ср. фрг. 353.

[4] Модальность высказываний — особый предмет стоической логики, которым специально занимался Хрисипп (см. SVF II 193 сл. — цикл работ Хрисиппа о высказываниях и их видах), а после него — Антипатр из Тарса (см. SVF II 283). Вклад Клеанфа (при всех его логических интересах) в этот предмет был, вероятно, достаточно скромным.

490. Олимпиодор. Комментарий к «Горгию» Платона p. 69, 26 Westerink. А Клеанф говорит, что наука [искусство]

(τέχνη) — это состояние (ἕξις), позволяющее всего достигнуть по определенному пути.

Квинтилиан. Наставление оратору II 17, 41. Наука [искусство] — как определил Клеанф — это способность (potestas), создающая определенный способ, то есть порядок действия.

Ср. фрг. 72 сл.

1.4. Риторика

491. Квинтилиан. Наставление оратору II 15, 33–34 [=] SVF II 292. Этой ее [риторики] сущности более всего подойдет такое определение: «риторика есть знание того, как хорошо говорить (scientia bene dicendi)»,— ибо оно охватывает разом и все достоинства речи, не упуская даже нрав оратора,— потому что хорошо говорить может только добродетельный человек. То же самое выражено и в определении Хрисиппа, заимствованном у Клеанфа: «знание того, как правильно (recte) говорить».

492. Цицерон. О пределах добра и зла IV 7 [=] SVF II 288. Хотя Клеанф и написал книгу об искусстве риторики, да и Хрисипп тоже — но так, что читать ее следовало бы лишь тому, кто захотел бы потерять дар речи.

2. ФИЗИКА И ТЕОЛОГИЯ

2.1. Основания физики

493. Диоген Лаэртий VII 134 [=] 85; SVF II 300; SVF III Архедем фрг. 12. По их мнению, есть два начала (ἀρχαί) мироздания — действующее и испытывающее воздействие (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). То, которое испытывает воздействие,— это бескачественная сущность (ἄποιος οὐσία), или вещество (ὕλη). А действующее — это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение Зенон Китийский излагает в книге «О сущности», Клеанф — в книге «Об атомах»[1]...

[1] По предположению *Арнима* (SVF I p. 110), сочинение было направлено против Демокрита; однако сохранившиеся фрагменты не позволяют надежно обосновать эту гипотезу.

494. Сириан. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля p. 105, 21 Kroll [=] SVF II 364. Точно так же, как эти божественные мужи [последователи Парменида и Пифагора, Сократ, Платон и Аристотель] не использовали [термин] «эйдос» для обозначения имен в обычном словоупотреблении (а именно так поступали Хрисипп и Архедем, а позже — большинство стоиков)[1]... так и [термином] «идея» отнюдь не обозначался у них отвлеченный мысленный конструкт, как его впоследствии называл Клеанф[2].

[1] «Эйдос» у стоиков обозначал вид по отношению к роду или просто разновидность, часть чего-то (*Диоген Лаэртий* VII 61).

[2] См. фрг. 65 и прим.

495. Гермий. Сатира на мирских философов 14. Но Клеанф, высунув голову из колодца, высмеивает твое учение и сам вытаскивает истинные начала — бога и вещество. Земля же превращается в воду, вода — в воздух, воздух поднимается вверх, огонь движется около земли[1], а душа распространяется по всему мирозданию, и мы одушевлены, поскольку обладаем ее частью.

[1] Текст испорчен и может быть восстановлен несколькими способами. 1) По конъектуре *Арнима* (I p. 111): «воздух [превращается в огонь, огонь же] поднимается вверх, [воздух] движется около земли...» 2) *Феста* (II p. 116): «воздух поднимается вверх, огонь [также, а вода] движется около земли...» В пользу последней версии *Феста* указывает параллель из 2-й книги трактата Хрисиппа «О движении» (*Плутарх.* О противоречиях у стоиков 42, 1053 e = SVF II 434): τό τε πῦρ, ἀβαρὲς ὄν, ἀνωφερὲς εἶναι λέγει, *καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προσνεμομένου, τοῦ δ' ἀέρος τῷ πυρί* («огонь, поскольку он лишен тяжести, по его словам, стремится вверх, *равно как и воздух, и подобно тому, как вода тяготеет к земле, воздух прилегает к огню*»).

496. [Валерий Проб] Комментарий к «Эклогам» Вергилия VI 31 p. 10 Keil. [В первоначальном субстрате смешаны

четыре элемента, из которых впоследствии возникает все в мире; передается как общестоическая догма.]

497. Стобей. Эклоги I 17, 3 p. 153, 7 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 38 Diels). Клеанф же рассуждает примерно так. После того как мироздание обратилось в пламя, сначала оседает его середина, а затем по очереди угасает все остальное. Когда все превращается в воду, то остатки огня (поскольку сердцевина противодействует ему) тоже превращаются в противоположное, а после этого изменения, говорит он, огонь возрастает вверх[1] и начинает упорядочивать мироздание. И [таким образом] заключенное в мировом веществе напряжение (τόνος)[2] того начала, которое вечно творит это круговращение и этот распорядок, никогда не прекращается. Подобно тому как все части чего-то одного в надлежащее время рождаются из семени, так и части мироздания, к которым относятся существующие животные и растения, вырастают в надлежащее время. И подобно тому как некоторые логосы частей, проникая в семя, смешиваются с образовавшимися частями и вновь отделяются от них, точно так же из одного происходит все, и из всего целое связывается воедино, когда круг свершился правильно и согласованно.

---

[1] Τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον, εἶθ' οὕτω τρεπόμενον ἄνω. Это рукописное чтение Арним меняет на τρέπεσθαι πάλιν <ποιεῖν> εἰς τοὐναντίον, εἶθ' οὕτω τρεπομένου ἄνωθεν, получая такой смысл: «оставшийся огонь (хотя сердцевина противодействует ему) вновь превращает все в противоположное [т. е. в огонь – А.С.] и, совершая такое превращение сверху...» По мысли Арнима (I p. 111), «не сам огонь теперь превращается в противоположное [т. е. в воду – А.С.], но заставляет вновь превращаться в противоположное среднюю часть сферы, которая незадолго до этого постепенно превращалась в воду», т. е. «речь идет о превращении не огня, а жидкой части сферы... огонь, сохранившийся на высшей периферии небесного свода, теперь, постепенно опускаясь в нижележащие области, возрастает...» В свою очередь, *Феста* (II p. 117–118) считает, что рукописное чтение в большей мере соответствует той версии (мнение Зенона), которая изложена Диогеном Лаэртием (VII 142 = фрг. 102) и согласно которой в воду на время превращается, по-видимому, весь огонь без остатка. Это мнение как будто подтверждается Сенекой: «nihil reliqui... aliud, igne restincto, quam humorem. In hoc futuri mundi spem latere» (Исследования о природе III 13, 1 ср. 29, 1). Тем не менее,

школьная догматика в этом пункте далека от полной определенности и оставляет место для предположения, что во время «обводнения» мира огонь все же продолжает сохраняться на его крайней периферии. Единственным несомненным результатом этого сложного процесса можно считать постепенную трансформацию огня (разумеется, не как вечного принципа, но на уровне физических элементов) из разрушительной стихии в созидательный огонь — πῦρ τεχνικόν.

[2] *Феста* (I p. 118) полагает, что теория «тонического» состояния мировой пневмы была оригинальной разработкой Клеанфа (ср. фрг. 563, хотя основы этой теории были, по всей вероятности, заложены Зеноном — см. фрг. 106; 120). Мнение, согласно которому Клеанф был смелым новатором в области космогонии и космологии, достаточно типично для литературы последних десятилетий (см., напр., *D.E.Hahm.* The origins of Stoic Cosmology. Ohio Un. Press, 1977, p. 80 f., 137 f.), хотя обосновать его при помощи сохранившихся текстов не очень легко.

498. Аэтий I 14, 5 (DDG p. 312 b). Клеанф единственный из стоиков утверждал, что огонь конусовиден[1].

---

[1] Вероятно, имеются в виду небесные тела — ср. фрг. 508; SVF II 527; 668.

499. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 15, 7 (Арий Дидим. Физич. фрг. 29 Diels). Ведущим началом мира Клеанф стал считать солнце, поскольку оно является самой большой из звезд и более всего способствует устроению мироздания, производя день, год и прочие времена[1].

Ср. Диоген Лаэртий VII 139; Цицерон. Первая Академика 126; SVF II 642 сл.

---

[1] Ср. поэтически переосмысленный образ солнца в гимне к Зевсу (фрг. 537).

500. Плутарх. О лике на диске луны 6, 923 а. Клеанф считал, что эллины должны обвинить Аристарха Самосца[1] в нечестии за потрясение основы мира,— ибо этот человек пытался объяснить небесные явления, утверждая, что небесный свод пребывает на месте, а земля вращается по косому кругу, оборачиваясь одновременно вокруг своей оси[2].

[1] См. *Секст Эмпирик.* Против ученых X 174.

[2] Для Клеанфа (как и для стоиков в целом) земля – Гестия, неподвижный очаг космоса, и в этом качестве – объект религиозного поклонения, сакральный символ устойчивости мироздания. Гипотеза Аристарха противоречила фундаментальной интуиции стоического (ср. SVF II 527; 555), да и не только стоического, мирочувствия: довольно вспомнить образ Гестии в «Федре» (247 а) или двустишие Еврипида (фрг. 944 Nauck), приводимое Макробием (Сатурналии I 23, 8), в котором формализовано древнее общеэллинское убеждение.

501. Аэтий II 20, 4 (DDG p. 340 b). Клеанф считал, что солнце — это умное воспламенение из моря.

Цицерон. О природе богов III 37. Так что же? Разве не сами вы утверждаете, что всякий огонь нуждается в пище и никак не может сохраняться без пропитания: ведь питаются же водой солнце, луна и все прочие звезды – одни пресной, другие – морской?[1] Именно это обстоятельство Клеанф приводит как причину того, почему солнце поворачивает и не переходит линии ни летнего, ни зимнего солнцестояния, чтобы не удаляться далеко от пищи[2].

Аэтий II 23, 5 = SVF II 658. Стоики говорят, что солнце движется вдоль тех мест, где находит себе пищу,– будь то океан или земля, через испарение которой оно проходит.

Ср. фрг. 121; SVF II 655; Макробий. Сатурналии I 23, 2.

[1] Мнение это восходит, вероятно, к Гераклиту (B 6 DK) и критикуется Аристотелем (Метеорологика II 2, 354 b 33 сл.).

[2] *Макробий* (Сатурналии I 23, 2 = *Посидоний* фрг. 118 Edelstein–Kidd) приписывает одно и то же мнение Клеанфу и Посидонию. Вполне возможно, что Макробий (и Клеомед? – SVF II 572) восприняли это (оформленное впоследствии Хрисиппом?) мнение через посредство Посидония (ср. *Диоген Лаэртий* VII 144–145 = SVF II 650 = фрг. 9–10;17 Edelstein–Kidd). Но среди стоиков первенство Клеанфа, пожалуй, вне сомнений (ср. фрг. 505).

502–503. Климент Александрийский. Строматы V 8, 48 p. 358, 11 St.–Fr. Они, конечно, не читали философа Клеанфа, который прямо называет солнце плектром. На восходе,

упирая лучи и словно ударяя ими мир, солнце приводит свет в упорядоченное движение.

Ср. Плутарх. О Пифийском оракуле 16, 402 b; Корнут 32.

504. Цицерон. О природе богов II 40–41. По мнению Клеанфа, два чувства свидетельствуют о том, что звезды целиком состоят из огня – осязание и зрение. Ибо блеск солнца и ярче любого огня,– оно ведь столь длительно и обширно освещает огромный мир, и его прикосновение таково, что не только согревает, но подчас и сжигает. Ни того, ни другого оно не совершило бы, не будучи огненным. Стало быть, говорит он, поскольку солнце состоит из огня и питается испарениями океана (ведь никакой огонь без пищи не может сохраняться), то необходимо, чтобы оно было подобно либо тому огню, которым мы пользуемся в повседневной жизни, либо тому, который заключен в телах одушевленных существ. **41.** И если обычный наш огонь...– это истребитель и пожиратель, разрушающий и рассеивающий все, к чему ни прикоснется, то, напротив, этот обитающий в теле жизнетворный и полезный огонь все сохраняет, питает, растит, поддерживает и делает доступным для ощущения[1]. Клеанф, следовательно, дает ясно понять, какому огню подобно солнце, ибо оно также способствует цветению и созреванию всего в своем роде. А поскольку огонь солнца подобен тому огню, который заключен в телах одушевленных существ, то и солнце должно быть одушевленным, а равно и прочие звезды, рождающиеся в небесном сиянии, которое именуют эфиром, или небесным сводом.

---

[1] См. фрг. 120.

2.2. Небо и небесные явления

505. Гемин. Элементы астрономии (Petav. Uranol. p. 53). Некоторые из древних авторов – среди них и Клеанф, философ-стоик – утверждали, что океан течет между тропиков под огненным поясом[1].

---

[1] Διακεκαυμένη ζώνη = plaga usta у Макробия (Сатурналии I 23, 2), который приписывает то же мнение Посидонию (фрг. 118 Edelstein–Kidd). Ср. фрг. 501.

506. Стобей. Эклоги I 26, 1 p. 219, 14 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 34 Diels). Клеанф утверждает, что луна огневидна, а по форме напоминает шляпу.

507. Аэтий II 16, 1 (DDG p. 345 a 16) = Демокрит фрг. 387 Лурье. Анаксагор, Демокрит и Клеанф утверждают, что все звезды движутся от восхода к закату.

Ср. [Гален] История философии 58; Диоген Лаэртий VII 144.

508. Аэтий II 14, 2 (DDG p. 343). Все прочие стоики утверждают, что звезды круглые, а Клеанф — что они конусовидны.

То же: [Гален] История философии 56 а; Ахилл. Введение к Арату 12, 133 с; Феодорит. Врачевание эллинских недугов IV 20.

Ср. фрг. 498.

509. Филон Александрийский. О промысле II 48–49 p. 79 Aucher [1]. Ну что ж, давайте допустим нерожденное и вечное мироздание, а вдобавок — то, что добавляют речи известнейших философов, то именно, что пишут Парменид, Эмпедокл, Зенон, Клеанф и другие божественные люди — это истинное и по-настоящему священное собрание. Но что мы дивимся тому, что какая-нибудь часть нерожденной материи рождается или разрушается — то по промыслу бога, то по порядку самих вещей? Ведь и другие мастера обычно не создают себе материал, но какой приобретут, тому придают внешний вид и форму, усвояя ему порядок искусства... Поэтому, согласно такого рода предположению, бог не творил вечно первую материю, но материя была уже готова для употребления, и из нее он сотворил небо и землю, а также вид животных и растений и все прочее... Это, тем не менее, ничуть не препятствует существованию промысла — даже если нерожденность мира зиждется на одной материи. **49.** Но каким же образом? А дело в том, что промыслу свойственно не только творить и производить материю, но сохранять и приводить в меру то, что из нее создано.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

510. Плутарх. Об общих представлениях 31, 1075 d. Однако Клеанф еще говорит, продолжая спор, что в результате воспламенения луна и все прочие звезды становятся во всем совершенно подобными солнцу и в него превращаются. Впро-

чем, говорит он, и звезды, будучи богами, содействуют солнцу своей собственной смертью, помогая тем самым воспламенению. И было бы весьма смешно нам молиться им о нашем спасении и называть их спасителями людей, так как звездам по природе свойственно спешить к собственной гибели и уничтожению.

511. Филон Александрийский. О вечности мира 18. [Воспламененный мир] неизбежно переходит в пламя или в сияние: в пламя, по мнению Клеанфа, в сияние – по мнению Хрисиппа[1].

---

[1] Т. е., по Клеанфу, мир становится солнцем, а по Хрисиппу – огненным эфиром (что, в сущности, одно и то же).

512 = SVF II 596. Стобей. Эклоги I 20, 1 p. 171, 2 W. [=] 107. По мнению Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, сущность (οὐσία) переходит в огонь, словно в семя, из которого вновь устанавливается тот же самый миропорядок (διακόσμησις), какой был прежде.

513. Цицерон. О природе богов II 24. И при помощи этих доказательств Клеанф объясняет, какая сила тепла присутствует во всяком теле; он отрицает, что какая-либо пища столь тяжела, чтобы переваривать ее день и ночь, а ее тепло сохраняется и в тех остатках, которые организм извергает[1].

---

[1] По предположению *Арнима* (ad loc.), к Клеанфу, возможно, восходят слова Посидония из предшествующей гл. 23: «Положение вещей таково, что все, что питается и растет, содержит в себе силу тепла, без которой не может ни питаться, ни расти. Ибо все теплое и огненное движется и действует благодаря своему собственному побуждению; а то, что питается и растет, движется благодаря упорядоченной и ровной силе, и пока она пребывает в нас, до тех пор сохраняются чувство и жизнь; а когда тепло остывает и угасает, мы тоже погибаем и угасаем» (не помещают Edelstein–Kidd).

514. Корнут 31. Геракл – это напряжение (τόνος) мироздания, благодаря которому природа обладает силой и крепостью, становясь непобедимой и неодолимой, и которое обеспечивает силу и крепость отдельных вещей {...} Двенадцать

же подвигов Геракла следует объяснять в том смысле, который подобает для бога, как это и сделал Клеанф; но поощрять произвольные объяснения во всяком случае не следует[1].

[1] *Арним* приводит пространный текст, лишь начало и конец которого могут иметь непосредственное отношение к Клеанфу.

2.3. Животные

515. Плутарх. О сообразительности животных 11, 967 е. Клеанф, отрицая, что животные причастны разуму, рассказывал, тем не менее, что ему довелось наблюдать следующее. Некие муравьи пришли к чужому муравейнику, принеся мертвого муравья. Из муравейника вышли другие муравьи, которые словно беседовали с ними, а затем возвратились обратно – и это повторилось два или три раза. Наконец, они вынесли снизу червя как выкуп за мертвого, а те, у которых просили мертвеца, отдали его и удалились.

Элиан. О животных VI 50. Рассказывают, что следующий случай побудил Клеанфа из Асса признать и согласиться (правда, через силу и неохотно), что и у животных разум не погрешает (против чего он упорно и со всей силой возражал). Случилось как-то, что Клеанф присел отдохнуть на большее, чем обычно, время, и у ног его собралось множество муравьев. И вот он увидел, что с какой-то тропинки одни муравьи несут мертвого муравья к жилищу чужих и им не близких; они остановились на пороге муравейника вместе с мертвецом, а снизу вышли другие, подошли к чужакам, бывшим при мертвом, затем вернулись, и это повторилось много раз. А затем они убили червяка и принесли его как выкуп за мертвого. Первые, взяв червяка, передали им мертвеца, которого принесли. А принявшие делали это с видимым удовольствием, как будто те принесли им сына или брата[1].

[1] Эти сообщения, восходящие, несомненно, к одному источнику, свидетельствуют о проявлении довольно редкого в стоической среде интереса к наблюдениям живой природы; производились такие наблюдения всегда с одной целью – показать, что хотя действия даже самых «сообразительных» животных могут быть похожи на действия

разумных существ, различия между первыми и вторыми все-таки больше, чем сходства. Ср. SVF II 1161.

516. Климент Александрийский. Строматы VII 6, 33 р. 25, 17 St.–Fr. Поэтому и Клеанф говорит, что у свиней душа вместо соли – чтобы мясо не испортилось[1].

---

[1] То же мнение приписывается Хрисиппу (SVF II 723; 1182); как общестоическое мнение – *Плутарх*. Застольные беседы V 10, 3, 685 с. Как народная мудрость – *Варрон*. О сельском хозяйстве II 4, 10. Возможный первоисточник – *Гераклит* (В 96 DK).

517. Стобей. Антология 4, 90, I р. 240, 3 Н. Клеанф говорил, что неучи отличаются от зверей только обликом.

Ср. Эклоги II 31, 64.

2.4. Человеческая душа

518. Тертуллиан. О душе 5. И Клеанф считает, что в детях, как в зеркале, отражается сходство с родителями не только в очертаниях тела, но и в душевных свойствах – то есть сходство нравов, дарований и страстей. Но сходство и несходство свойственно телу; значит, и душа есть тело, раз она подвержена сходству или несходству. Далее, претерпевания телесного и бестелесного не связаны между собой; но душа «сочувствует»[1] телу и сострадает ему, когда оно получает удары, раны и язвы, а тело – душе, когда она удручена заботами, тоской или любовью, и когда союзнику причиняется вред, тело свидетельствует о его стыде или страхе краской или бледностью.

Немесий. О природе человека 2 р. 20, 14 Morani. Клеанф составляет такой силлогизм. Мы, говорит он, подобны родителям не только телом, но и душой: страстями, нравами, настроениями. Но сходство и несходство свойственно телу, а не бестелесному; следовательно, душа – это тело... И еще Клеанф добавляет: ни бестелесное не «сочувствует» телу, ни тело – бестелесному, но лишь тело телу (οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι)[2]. Но душа «сочувствует» телу, затронутому болезнью или ранами, а тело «сочувствует» душе – краснея, когда она стыдится, и бледнея, когда страшится. Следовательно, душа – это тело.

Ср. фрг. 136–137. Тертуллиан. О душе 25; Цицерон. Тускуланские беседы I 79.

---

[1] Compati = συμπάσχειν.

[2] Фундаментальный тезис стоической онто-космологии, впервые четко сформулированный Клеанфом. Ср. SVF II 362; 378;791–792.

519 = 141. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 20, 2 (Арий Дидим. Физич. фрг. 39 Diels). Излагая мнение Зенона о душе для сравнения его с мнениями других физиков, Клеанф говорит, что Зенон, подобно Гераклиту, называл душу «чувствующим испарением» (ἀναθυμίασις αἰσθητική). Гераклит, стремясь пояснить, что души — это всегда разумные испарения, уподобил их рекам, говоря: «В те же реки...» [B 12 DK]. А Зенон, подобно Гераклиту, называет душу «испарением» и говорит, что она наделена ощущением, поскольку ее ведущая часть способна посредством органов чувств воспринимать отпечатки от существующих и реально наличных вещей (ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων). Таково присущее душе свойство.

520 = 139. Лонгин у Евсевия (Приготовление к Евангелию XV 21, 3). Да и Зенона с Клеанфом кто-нибудь справедливо мог бы упрекнуть за то, что они слишком запальчиво рассуждают о душе и оба утверждают,что душа — это испарение твердого [объемного] тела (στερεοῦ σώματος... ἀναθυμίασις).

521 = 140. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 8 p. 166, 12 De Lacy. Если же [Диоген Вавилонский — SVF III фрг. 30] согласен с утверждением Клеанфа, Хрисиппа и Зенона, что душа питается кровью, а по существу своему является пневмой...

522. Диоген Лаэртий VII 157 [=] SVF II 811. Клеанф утверждал, что все души сохраняют существование вплоть до воспламенения, Хрисипп же — что только души мудрецов.

Ср. фрг. 146; SVF II 822.

523. Аэтий IV 5, 11 (DDG p. 392 b 1). Пифагор, Анаксагор, Платон, Ксенократ и Клеанф утверждают, что ум внедряется извне[1].

---

[1] Мнение приписано Клеанфу по очевидному недоразумению,— если не исходить из маловероятного предположения, что Клеанф

имел в виду «закаляющее» воздействие холодного воздуха на эмбриональную пневму при рождении человека.

524. Схолии к поэме Никандра Колофонского «О ядовитых животных» (ст. 447) р. 3, 12 Keil. Зубы, которые появляются позже других, именуются κραντῆρες, потому что в это время окончательно завершается (κραίνειν) молодость. Но растут эти зубы у нас уже в юности. Клеанф называет их «вразумителями» (σωφρονιστῆρες), а теперь их называют просто «зубы». «Вразумителями» же он назвал их потому, что они появляются в то время, когда наш ум набирается мудрости.

525. Сенека. Письма к Луцилию 113, 23 [=] SVF II 836. Между Клеанфом и его учеником Хрисиппом нет согласия относительно того, что такое ходьба: Клеанф утверждает, что пневма (spiritus) от ведущего начала нисходит вплоть до ног, а Хрисипп – что нисходит само ведущее начало[1].

---

[1] Несходство это чисто мнимое; возможно, Сенека не дал себе труда разобраться в существе вопроса.

526. Аполлоний софист. Гомеровский лексикон р. 114 Bekk. под словом μῶλυ [Одиссея X 305][1]. Философ Клеанф говорит, что это слово иносказательно (ἀλληγορικῶς)[2] обозначает разум, благодаря которому утихают (μωλύονται) порывы и страсти.

---

[1] Средство против чар волшебницы Кирки, которое Гермес дал Одиссею.

[2] *Пирсон* (р. 293) считает, что Клеанф первым стал использовать термин ἀλληγορία. Однако нет никаких оснований считать его принадлежащим именно Клеанфу, а не позднейшему экзегету.

2.5. Судьба

527. Эпиктет. Руководство 53 [52] = Сенека. Письма к Луцилию 107, 11.

Веди меня, о Зевс, и ты, судьба,
Куда угодно вам; не мешкаю,

На все готовый. А не захочу –
Так все равно идти придется бедному.

Ср. Беседы II 23, 42; III 22, 95; IV 1, 131; 4, 34.

2.6. Природа богов

528. Цицерон. О природе богов II 13–15. А наш Клеанф назвал четыре причины, по которым в душах людей образовались понятия о богах. Первой он поставил ту, о которой я только что сказал,– она возникла из предощущения грядущего. Вторую мы извлекли из той величайшей пользы, которую приносят умеренный климат, плодородие земли и вся совокупность прочих благоприятных обстоятельств. **14.** Третья повергает души в страх молниями, ненастьем, бурями, градом, опустошениями, чумой, землетрясениями с частым грохотом, каменными ливнями и как бы кровавыми каменными каплями, а то обвалами или внезапными разрывами земли, то знамениями, появлением уродов, противных природе людей и животных, то огненными небесными явлениями, то теми звездами, которые греки зовут кометами, а наши – «кудрявыми» (concinnatae)... то двоением солнца... Напуганные всем этим, люди подозревают существование какой-то небесной и божественной силы. **15.** Четвертая (и наиболее значительная причина) состоит в равномерности движения и обращения неба, солнца, луны и всех звезд в их различии, разнообразии, красоте и порядке – самое зрелище этих вещей уже достаточно свидетельствует, что все это не случайно.

Ср. О природе богов III 16.

529. Секст Эмпирик. Против ученых IX 88–91. Клеанф же составляет такой силлогизм. Если одна природа сильнее другой, то, очевидно, существует и некая наилучшая природа. Если одна душа сильнее другой, то, очевидно, существует и некая наилучшая душа. Если, наконец, одно живое существо сильнее другого, то, очевидно, существует и некое самое сильное живое существо,– ведь подобное не происходит до бесконечности. И как природа и душа не могут возрастать до бесконечности, так же не может и животное. **89.** Но животное, случается, сильнее другого животного (как, например, лошадь

сильнее черепахи, бык – осла, а лев – быка), но почти меж всеми обитающими на земле животными человек выдается и первенствует благодаря телесному и душевному устройству. Значит, он, видимо, и есть самое сильное и лучшее из всех живых существ. **90.** Однако и человек может оказаться не самым сильным из живых существ,– потому именно, что все свое время проводит в пороке, а если не все, то большую часть (а если у него когда-нибудь и появляется добродетель, то поздно и под конец жизни). Вдобавок, человек слаб, смертен и нуждается во множестве вещей – например, пище, одежде и в том, что удовлетворяет прочие телесные потребности; подобно жестокому тирану, они каждодневно встают перед нами и требуют дани: ведь если мы не озаботились обмыть тело, натереть его маслом, одеть или напитать, оно станет грозить нам болезнями и смертью. Стало быть, человек – вовсе не совершенное живое существо, но вёсьма и весьма далекое от совершенства. **91.** А совершенное и наилучшее существо, очевидно, окажется сильнее человека, будет преисполнено всех добродетелей и лишено всякого порока. Такое существо не будет отличаться от бога. Значит, бог существует.

530. Цицерон. О природе богов I 37. А Клеанф, который слушал Зенона вместе с тем, кого я только что упомянул [Аристоном], то говорит, что сам мир – это бог, то приписывает это имя разуму и душе всей природы, то называет истинным богом тот крайний, высший и повсюду разлитой и всеохватывающий, всесоединяющий огонь, который именуется эфиром. А то, словно безумствуя, в тех книгах, которые он написал против удовольствия[1], либо измышляет какой-то облик и вид богов, либо приписывает всю божественность звездам, либо утверждает, что нет ничего божественнее разума.

---

[1] См. фрг. 481 прим. 37.

531. Филодем. О благочестии 9 (DDG p. 544). Разум возвышается надо всем, что есть в мире.

532 = SVF III (Диоген Вавилонский фрг. 31). Аэтий I 7, 17 (DDG p. 302 b 15). Диоген, Клеанф и Энопид называли бога душой мира.

Минуций Феликс 19, 10. Феофраст, Зенон, Хрисипп и Клеанф хоть сами и не во всем согласны, но в один голос утверждают, что промысл един. А Клеанф то утверждал, что бог – это разумное начало (mens), то – что душа, то – что эфир, но чаще всего – что это разум (ratio).

533. Тертуллиан. Апологетик 21. Все это Клеанф приписывает пневме (spiritus), которая, как он утверждает, пронизывает все мироздание.

534. Цицерон. О природе богов I 37. [Клеанф] называет истинным богом тот крайний, высший и повсюду разлитой и всеохватывающий, всесоединяющий огонь, который именуется эфиром.

Лактанций. Божественные установления I 5. Клеанф и Анаксимен называют верховным богом эфир.

535. Плутарх. Как юношам слушать поэтов 11, 31 d [=] SVF II 101. Нельзя принимать имена необдуманно, и нужно оставить эту Клеанфову забаву. Ведь он предается насмешкам, когда нарочно изъясняет строку «Зевс-отец, царь Иды» (Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων) [Илиада III 320] как «царь видом» (εἰδήσει μεδέων), а слова «Зевс вышний Додонский» (Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε) [XVI 233] предлагает соединить в одно [т. е. Ζεῦ ἀναδωδωναῖε], якобы потому что испаряющийся с земли воздух благодаря своему исхождению (ἀνάδοσις) называется «вышедодонским».

Ср. Схолии к «Илиаде» (XVIII 233).

536. Плутарх. Об общих представлениях 31, 1075 ab. Но Хрисипп и Клеанф, вплетя, так сказать, в порядок богов небо, землю, воздух и море, ничто из этого не оставили бессмертным и вечным, кроме одного Зевса, на которого они тратят всех прочих... Высокопарно выражаясь в сочинениях о богах и промысле, о роке и природе, они определенно говорят, что все прочие боги порождены и подвержены гибели от огня, расплавляясь, будто они восковые или оловянные.

537. Стобей. Эклоги I 1, 12 p. 25, 3 W. [гимн Клеанфа в пер. М.Е.Грабарь-Пассек цитируется по кн.: «Античные гимны». М, 1988, с. 175–176].

Ты, из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный[1],
Зевс, произведший природу и правящий всем по закону[2].
Зевсу привет мой! Тебя всем смертным хвалить подобает,
Мы – порожденье твое[3], все твой образ мы носим[4],
Смертные все, что живем на земле и ее попираем.
Вот почему твою мощь восхваляю и петь буду вечно.
Все мироздание это, что землю обходит кругами,
Движется волей твоей, тебе повинуясь охотно.
Держишь в своих ты руках, никогда пораженья не знавших,
Молнии блеск огневой, ослепительный, вечно живущий[5],
Молнии той, чей удар в смятенье ввергает природу;
Этим огнем направляешь по миру ты разум всеобщий,
Всюду проносится он, меж светил великих и малых.
Ты повелитель всего, над всем величайший владыка.
Нет ничего на землѐ, что помимо тебя бы возникло,
Нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине,
Кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают.
Ты же умеешь, однако, содеять нечетное четным,
Дать безобразному вид, у тебя и немилое мило.
Ты согласуешь в единство дурное совместно с хорошим,
Так что рождается разум, всеобщий и вечноживущий,
Разум, чья сила страшна одним лишь дурным между смертных;
В зависти злобной они стремятся к владениям добрых,
Общий священный закон не видят, ему не внимают;
Если б ему покорились, то жили бы честно, разумно.
Ныне ж пылают одни необузданной жаждою славы;
Эти стремятся лукаво к наживе бесчестной, иные
Преданы только распутству и, тело свое ублажая,
Ищут одних наслаждений, взамен же страданье находят.
Ты же, о Зевс, всех даров властелин, темнокудрый, громовый,
Дай человеку свободу от власти прискорбной незнанья;
Ты изгони из души неразумье и путь укажи нам
К мудрости вечной, которой ты правишь над всем справедливо[6].
Честь от тебя восприняв, и тебе будем честь воздавать мы,
Вечно твои воспевая деянья, как смертному должно.
Нет награжденья прекрасней для смертных и нет для бессмертных,
Кроме как общий закон восхвалять и чтить справедливость[7].

[1] Πολυώνυμος — 2 раза в гомеровском гимне к Деметре (18 и 32). Согласно аллегорической теологии стоиков, Зевс — единственный бог (= огонь, пневма, логос), «ипостасями» которого являются все прочие боги (*Диоген Лаэртий* VII 147).

[2] Универсальный божественный закон — «верный разум», тождественный Зевсу-логосу (*Диоген Лаэртий* VII 88; фрг. 162 = *Цицерон.* О природе богов I 36).

[3] Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν. Эти слова в несколько измененном виде (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν) приводит Арат (Явления 5), несомненно, знакомый с гимном, а затем в версии Арата они цитируются апостолом Павлом (Деяния 17, 28).

[4] Ср. *Цицерон.* О государстве I 8, 24–25.

[5] Ср. *Гераклит* В 64 DK.

[6] Ср. *Гераклит* В 41 DK.

[7] Вероятно, не лишено оснований предположение *Фесты* (II р. 76), что стоическая школа на первых порах была организована по принципу религиозной общины со специфической обрядностью (возможно, наподобие пифагорейцев, ср. фрг. 538). Гимн Клеанфа, представляющий собой первоклассный образец этого поэтического жанра, является вместе с тем «философской молитвой», излагающей основы стоической тео- и космологии. Кроме того, гимн мог иметь катехетическое и миссионерское назначение (привлечение новых членов и пропаганда учения). В той или иной мере это относится ко всему несохранившемуся поэтическому наследию Клеанфа, которое, несомненно, развивало традиции философской поэзии (Ксенофана, Парменида и др.).

538. Епифаний. Против ересей III 2, 9. Клеанф утверждает, что благо и прекрасное — это наслаждения (ἡδοναί)[1]; человеком он называл одну душу, богов — таинственными формами (μυστικὰ σχήματα) и священными именами, солнце — дадухом[2], космос — таинством (μυστήριον)[3], а посвященных в мистерии — причастными божественным вещам[4].

[1] Весьма нетипичная и терминологически некорректная формулировка, поскольку «наслаждение» обычно понималось в школе как величина отрицательная (особенно если иметь в виду гедонистические коннотации), т. е. воспринималось прежде всего в контексте антиэпикурейской полемики. Позиция Клеанфа в этом отношении вряд ли отличалась от общешкольной (см. фрг. 481 прим. 37 и фрг. 556; 574). Тем не менее, Клеанф мог иметь в виду то возвышенное интеллектуально-нравственное удовлетворение (χαρά = gaudium),

которое свойственно только мудрецу. У Хрисиппа – сочинение «О прекрасном и о наслаждении» (*Диоген Лаэртий* VII 202 = SVF II 18).

[2] Δᾳδοῦχος – жрец, носивший факел на Элевсинских мистериях.

[3] Чтение, принятое Арнимом вместо рукописного μύστας, которого придерживается *Феста* (II p. 92–93), предлагая читать «космос – это [все] посвященные в мистерии».

[4] Τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστάς. *Феста* вслед за *Пирсоном* предлагает читать τοὺς κατόχους τῶν θείων *λόγους τελετάς* со смыслом: «а учение о божественном – это обряд посвящения в мистерии» (подтверждающие параллели – у Хрисиппа SVF II 42; 1008). Клеанф, таким образом, мог иметь в виду заключительную часть физики, которой, согласно его разделению, венчалось все учение.

Итак, на первый взгляд текст всего фрагмента выглядит как причудливый конгломерат мистико-религиозных мотивов, мало напоминающих традиционную школьную догматику. Однако при ближайшем рассмотрении он перестает вызывать удивление, так как безусловно отражает подход Клеанфа к построению учения и свойственное ему интимное религиозное мироощущение (см. фрг. 537). Вместе с тем очевидно, что взгляды Клеанфа изложены здесь весьма приблизительно и достаточно вольно.

539. Филодем. О благочестии 13 (DDG p. 547 b) [=] SVF II 1078. Во второй книге сочинения «О богах» [Хрисипп], как и Клеанф, пытается совместить с учением [стоиков] то, что восходит к Орфею и Мусею, и то, что говорится у Гомера, Гесиода, Еврипида и других поэтов.

540. Макробий. Сатурналии I 17, 8. Клеанф объясняет имя «Аполлон» как «совершающий восход то из одних, то из других мест» (ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιούμενος) – потому что он [т. е. солнце] восходит из всевозможных стран света[1].

---

[1] Ср. *Данте*. Рай 1, 37 сл.; *Платон*. Кратил 405 b сл.

541. Макробий. Сатурналии I 17, 36. Клеанф замечает, что Аполлона называют «Ликейским»[1] потому, что, как волки хватают скот, так и сам он забирает влагу своими лучами.

---

[1] Λύκειος от λύκος, волк.

542. Макробий. Сатурналии I 17, 31. «Локсием» (Λοξίας) [Аполлон] называется, как говорит Энопид[1], потому, что совершает косой круг (λοξὸς κύκλος), двигаясь от заката на восход, то есть проходит по наклонному кругу с запада на восток; или, как пишет Клеанф, потому, что движется по кривым [спиральным] линиям (которые и называются λοξαί), то есть окольным, круговым путем.

Ахилл. Введение к Арату 14, 169 a. Зодиак некоторые зовут и «Локсием», потому что солнце совершает в нем путь по кривой. А солнце, как считается, и есть Аполлон, который у поэтов прозывается Локсием.

Ср. Корнут 32; Диоген Лаэртий VII 144; 155.

---

[1] Астроном и математик 2-й пол. V в. до н.э., близкий к пифагорейской школе.

543. Фотий. Лексикон, под словом λέσχαι. Клеанф говорит, что «лесхи»[1] были назначены Аполлону и стали подобны экседрам[2], а сам Аполлон у некоторых писателей прозывается «Лесхенорий».

Корнут 32. Аполлона стали называть «Лесхенорием» потому, что день[3] люди проводят в лесхах, общаясь друг с другом, а ночью отдыхают порознь.

Ср. Плутарх. О букве Е в Дельфах 2, 385 bc; Суда. Лексикон – то же слово.

---

[1] В широком смысле – места для собраний и бесед.

[2] Портик или галерея вне дома.

[3] Т. е. пока солнце не село.

[**544. Схолии к «Илиаде» (III 64).** Клеанф говорит, что на Лесбосе так почитают Золотую Афродиту.][1]

---

[1] Атрибуция сомнительна.

[545] Афиней XIII 572 F. [Рассказ о святилище «Простонародной Афродиты» в Абидосе, по замечанию самого Арнима, принадлежит не Клеанфу, а, возможно, ритору IV–III вв. *Неанфу* Кизикскому; имя Клеанфа фигурирует здесь в результате ошибки переписчика. То же самое относится, вероятно, к фрг. 544 и 592–596.]

546. Макробий. Сатурналии I 18, 14. Потому и Клеанф пишет, что Диониса называют так от слова «окончить» (ἀπὸ τοῦ διανύσαι), ибо он ежедневным стремлением с востока на запад производит смену дня и ночи и завершает движение неба.

547. Плутарх. Об Исиде и Осирисе 66, 377 d. Клеанф где-то называет Персефону «Ферсефоной», говоря, что это пневма, пребывающая в плодах и погибающая в них (τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα)[1].

---

[1] Несколько иная этимология у Платона в «Кратиле» (404 cd). Ср. *Цицерон.* О природе богов II 26, 66.

2.7. Промысл и мантика

548. Филон Александрийский. О промысле II 74 p. 94 Aucher[1]**.** Все существующие планеты полезны для мироздания, но праздным людям свойственно высчитывать пользу от каждой из них. Узнается это, впрочем, не только разумом, но даже и чувствами,— ибо движение планет так устроено промыслом, который, как говорят Хрисипп и Клеанф, не упустил ничего из того, что относится к более правильному и полезному управлению миром. И если бы мир лучше управлялся иным способом, он и устроен был бы соответствующим образом — в той, конечно, мере, в какой для бога нет препятствий.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

549. Евстафий. Комментарий к «Одиссее» (I 52) vol. I p. 17 Stallbaum. Имя «Атлант»... одни толкуют как неустанный и неутомимый промысл, как причину всего и понимают этого Атланта как всеобщего попечителя (ὁλοόφρων), потому что он помышляет о мироздании или обо всем имеет попечение (ὑπὲρ ὅλων φρονοῦντα). Поэтому и Клеанф, как говорят, стал читать начальное «омикрон» с густым придыханием.

Корнут 26. Атланта стали называть «всеобщим попечителем» потому, что он заботится о мироздании и промышляет о сохранении всех его частей.

550. Цицерон. О прорицании I 6 [=] 173. Но стоики защищают почти все виды прорицания, учение о котором Зенон

рассеял в своих записках словно некие семена и которое немного дополнил Клеанф.

551. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 144 [=] SVF II 933. Отсюда следует, что все происходящее по судьбе (fatum) происходит также и в согласии с промыслом (providentia), и точно так же согласное с промыслом согласно и с судьбой (как считает Хрисипп). А по мнению других, то, что подвластно промыслу, в силу этого происходит неизбежно (fataliter), но не все, что неизбежно, вытекает из промысла — так считает Клеанф[1].

[1] Смысл мнения Клеанфа непонятен; вероятно, изложение Халкидия неадекватно. Ср. фрг. 98; 102; 160. Согласно школьной догме, оформленной Хрисиппом, промысл и судьба — понятия взаимозаменяемые и обозначающие сочетание необходимости и свободного произвола (для разумного субъекта действия); неразумная природа движима только необходимостью. Другое дело, что в рамках школьной доктрины невозможно непротиворечиво соединить внешнюю необходимость и свободу произвола.

3. ЭТИКА

3.1. Предел блага

552. Стобей. Эклоги II 7, 6а р. 76, 3 W. [=] SVF III 12. Клеанф... высказался о конечной цели так: конечная цель — это жизнь согласно с природой.

Климент Александрийский. Строматы II 21, 129 р. 183, 2 St.–Fr. Клеанф считал, что конечная цель — это жизнь согласно с природой[1].

Диоген Лаэртий VII 87 [излагается мнение Зенона = фрг. 179] То же самое говорит Клеанф в книге «О наслаждении».

[1] Непосредственно за этим следующие слова: «[а это] он полагал в рассудительности (τὸ εὐλογιστεῖν), состоящей в избрании того, что согласно с природой», — которые Арним ошибочно относит к Клеанфу, — на самом деле относятся к Диогену Вавилонскому (ср. *Диоген Лаэртий* VII 88).

553. Цицерон. О пределах добра и зла II 69. Тебе будет стыдно той картины, которую Клеанф обыкновенно с большим умением рисовал на словах. Он приказывал своим слушателям самим представить на картине Наслаждение, в прекрасном одеянии и словно в царском облачении восседающее на престоле. А подле него — Добродетели в виде служанок, у которых нет иного дела и обязанности, кроме как прислуживать Наслаждению и угодливо советовать ему (если только это можно передать на картине), чтобы оно остереглось совершать что-нибудь постыдное, оскорбительное для человеческой души или такое, из чего может произойти какое-нибудь огорчение: «А мы, Добродетели, так уж рождены, чтобы тебе служить, и другой заботы у нас нет».

Августин. О Граде Божьем V 20. Те философы, которые полагают предел человеческого блага в самой добродетели, обычно для пробуждения стыда у тех философов, которые хоть и одобряют добродетели, но ограничивают их пределом телесного наслаждения (к нему, по их мнению, следует стремиться ради него самого),— рисуют своего рода словесную картину. На этой картине Наслаждение восседает на царском престоле подобно взыскательной правительнице, а Добродетели повинуются ей как служанки, ожидающие ее повелений и исполняющие все, что она прикажет. Разумности она приказывает неусыпно следить за тем, как правит Наслаждение и прочно ли это правление; Справедливости — совершать как можно больше благодеяний, чтобы привлечь чужое расположение, необходимое для телесных удобств, и не совершать несправедливости, дабы Наслаждение могло жить безопасно, не нарушая законов; Мужеству повелевает храбро поддерживать Наслаждение, свою Госпожу, в рассудительном состоянии духа, дабы она, если приключится телесный недуг, не ведущий к смерти, смягчала остроту переживаемой скорби воспоминаниями о недавних наслаждениях; Умеренности [здравомыслию, temperantia] повелевает отбирать столько пищи и услад, чтобы неумеренность не причинила никакого вреда здоровью, и Наслаждение (которое эпикурейцы полагают более всего в телесном здоровье) не терпело тяжкого урона. Так выходит, что Добродетели, при всей славе своего достоинства, рабствуют наслаждению, словно привередливой и развратной госпоже. Говорят, нет ничего безобразнее и постыднее этой картины, ничего непереносимее для взора достойных людей — и верно говорят.

554. Стобей. Эклоги II 7, 6 е, р. 77, 22 W. Счастье – это благое течение жизни. И Клеанф пользуется этим определением в своих сочинениях, и Хрисипп, и все их последователи, утверждая, что счастье – это не что иное, как жизнь счастливого человека, и прибавляя, что счастье – это [объективный] предмет стремления (σκοπός), а конечная [нравственная] цель (τέλος) – это достижение счастья, и это то же самое, что быть счастливым[1].

Ср. Секст Эмпирик. Против ученых XI 30 = 184 [=] *SVF III 73.*

---

[1] Отношение между двумя терминами, обозначающими цель, в стоической системе координат не вполне ясно, а невнятный текст Стобея нимало не способствует его прояснению. Логичнее всего представлять σκοπός как конкретную и материально определенную цель неких действий или класса действий; конечная же нравственная цель субъекта действия состоит в том, чтобы сохранять верный масштаб целеполагания и стремиться к этому. Ср. *Плутарх.* Об общих представлениях 26, 1071 а сл.; фрг. 427.

555. Диоген Лаэртий VII 89 [=] SVF III 4. Природу, в согласии с которой нужно жить, Хрисипп толкует как общую и как собственно человеческую, а Клеанф признает только общую природу, которой нужно следовать, но отнюдь не частную.

556. Стобей. Антология 6, 66, I р. 304, 1 Н. Клеанф говорил, что если удовольствие – это конечная цель, то разумность люди получили в дар от порока[1].

Ср. Цицерон. О старости 12, 40 сл.

---

[1] Антигедонистические высказывания Клеанфа имели адресатом, вероятно, не только эпикурейцев, но и коллегу по школе – Дионисия Гераклейского.

3.2. Благо и нравственно-прекрасное

557. Климент Александрийский. Увещание 6, 72, р. 54, 15 St. Клеанф из Асса[1], стоический философ, который излагает не баснословную теогонию, а истинную теологию, не скрыл, что же именно он думал о боге.

Ты спрашиваешь меня, что такое благо? Так слушай:
Упорядоченное, справедливое, святое, благочестивое,
Самовластное, полезное, прекрасное, нужное,
Суровое, строгое, всегда несущее пользу,
Бесстрашное, беспечальное, выгодное, безболезненное,
Полезное, приятное, неколебимое, любезное,
Почтенное, согласованное,
Славное, скромное, заботливое, кроткое, крепкое,
Непрестанное, безупречное, всегда пребывающее[2].

Строматы V 14, 110, p. 400, 11 St.–Fr. Вот что пишет Клеанф-стоик в своем стихотворении о боге [далее следует тот же текст].

Ср. Евсевий. Приготовление к Евангелию XIII 13, 37.

---

[1] Разночтение: «из Педаса» (город в Троаде).

[2] По верному замечанию Арнима (ad loc.) Климент ошибается, полагая, что все эти характеристики относятся к богу, а не к нравственному благу. Ср. *Диоген Лаэртий* VII 98–99; SVF III 86.

558. Климент Александрийский. Строматы II 22, 131, p. 185, 13 St.–Fr. Поэтому и Клеанф во второй книге «О наслаждении» говорит, что Сократ постоянно учил на отдельных примерах, что справедливый и счастливый муж — это одно и то же, и что первого, кто отделил справедливое от полезного, он проклинает как совершившего нечестивое дело. И верно, впрямь нечестивы те, которые отделяют полезное от справедливого и законного.

Ср. Цицерон. Об обязанностях III 11; О законах I 33.

3.3. Безразличное

559. Климент Александрийский. Строматы V 3, 17, p. 337, 15 St.–Fr. И в стихах Клеанфа, философа-стоика, написано примерно то же самое:

К славе пустой не стремись, коли мудрости хочешь добиться,
И не страшись ни толпы, ни пустой и бесстыдной молвы.
Чернь не способна судить ни умно, ни достойно, ни честно,
Это, пожалуй, найдешь лишь у самых немногих мужей.

Ср. Цицерон. Тускуланские беседы III 2, 3.

560. Климент Александрийский. Строматы V 14, 111, p. 401, 1 St.–Fr. А сам он в соответствии с тем, о чем умалчивают, прибавляет, порицая идолопоклонство черни:

Несчастен всякий, кто подвластен мнению,
Напрасно думая найти в нем нечто доброе.

То же: Увещание 6, 72, p. 55, 3.

561. Греческие паремиографы vol. II p. 757 Leutsch–Schneidewin. Слова Клеанфа: «Лучше терпеть порицанья, чем самому порицать».

562. Плутарх. Как юношам слушать поэтов 12, 33 c. Поэтому и исправления они делали неплохо — а ими пользовались и Клеанф, и Антисфен. А Клеанф стих о богатстве «богатство раздать друзьям, в болезни тело спасти деньгами» [Еврипид. Электра 428] переиначил так: «раздать блудницам, в болезни тело сгубить издержками».

Ср. Дион Хрисостом. Речи 7, 103.

3.4. Добродетель

563. Плутарх. О противоречиях у стоиков 7, 1034 d. Клеанф, говоря в «Физических заметках», что «напор огня» (πληγὴ πυρός) именуется «напряжением», и если в душе оно становится достаточно велико для завершения намеченного, то называется крепостью и силой,— прибавляет дословно: «А сами крепость и сила, если они применяются к тем вещам, которым нужно следовать постоянно, суть выдержка[1], если же к тем, которым нужно противостоять,— мужеством, если к достоинству,— то справедливостью, а если к выбору и уклонению,— здравомыслием».

Стобей. Эклоги II 7, 5 b 4, p. 62, 24 W. И подобно тому как телесная крепость есть достаточное напряжение жил, так и душевная крепость есть достаточное напряжение в суждении и совершении или несовершении действия.

---

[1] Ἐγκράτεια = constantia (ср. трактат Сенеки «О постоянстве мудреца»); в данном случае занимает место Зеноновой «разумности».

564 = SVF III 251. Фемистий. Речи 2, I p. 33 Sch.—D. И если кто-нибудь [из вас] скажет, что сравнивать царя с Аполлоном Пифийским — это лесть, то с вами не согласятся Хрисипп, Клеанф и все философское племя или хор из Пестрого Портика, словом, все, кто утверждает, что добродетель и истина одна и та же у человека и бога.

Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона I p. 351, 11 Diehl [=] SVF III 252. Приверженцы Стои говорят, что у богов и людей добродетель одна и та же.

Ср. Цицерон. О законах I 8, 25.

565. Диоген Лаэртий VII 92 [=] SVF III 261; 265; Антипатр фрг. 60. Сторонники Клеанфа, Хрисиппа и Антипатра утверждают, что добродетелей больше четырех[1].

---

[1] Т. е. если учитывать деление добродетелей на основные (πρῶται) и производные (ὑποτεταγμέναι) (SVF III 264).

566. Стобей. Эклоги II 7, 5 b 8 p. 65, 7 W. Между добродетелью и пороком нет ничего среднего. У людей от природы есть все задатки[1] к добродетели,— словно, как говорит Клеанф, половина ямба. Поэтому тот, кто не совершенствовался, остается дурным, а усовершенствовавший себя становится ревностным к добродетели.

---

[1] Ἀφορμαί — два значения: а) задаток, наклонность, собственно, та основа, на которой развивается влечение, ὁρμή (ср. фрг. 481 прим. 18); б) противоположность некоему влечению, λόγος ἀπαγορευτικός.

567. Диоген Лаэртий VII 91 (Посидоний фрг. 2 Edelstein — Kidd) [=] SVF III 223. Добродетели можно научиться — так говорят Хрисипп в первой книге сочинения «О конечной цели», Клеанф и Посидоний в «Увещаниях»[1].

---

[1] Такого же взгляда придерживались и киники (*Диоген Лаэртий* VI 10; 105).

568. Диоген Лаэртий VII 127 [=] SVF III 237. Хрисипп полагает, что добродетель можно потерять, а Клеанф — что

нельзя. Согласно Хрисиппу, она утрачивается из-за опьянения и меланхолии, согласно Клеанфу — неутрачиваема благодаря устойчивым постижениям.

569. Диоген Лаэртий VII 128. Они считают, что добродетель следует применять ко всему — так говорят сторонники Клеанфа. Ведь ее нельзя утратить, и человек ревностный прилагает свою душу ко всему, а она у него совершенна.

3.5. Страсти

570. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 6 p. 332, 22 De Lacy (Посидоний фрг. 166 Edelstein–Kidd). [Посидоний] говорил, что мнение Клеанфа о страстном начале души (τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς) ясно из следующих его слов:

Рассудок[1]: *Чего ты хочешь, о страсть*[2]*? Растолкуй мне это.*
Страсть: *Я*[3]*, о рассудок? Делать все, чего я желаю.*
Рассудок: *Это по-царски. Но ответь все же еще раз.*
Страсть: *Чтобы все, чего ни пожелаю, произошло.*

Вот эта-то перекличка, по словам Посидония, принадлежит Клеанфу и ясно показывает его мнение о страстном начале души,— раз он заставил Рассудок беседовать со Страстью как два равных лица[4].

---

[1] Λογισμός — собственно, разумная способность ведущего начала души (SVF II 836).

[2] θυμός — страсть, пыл, страстное влечение; аналог πάθος. В данном случае тождественно ὁρμή как одной из способностей ведущего начала.

[3] Ἐγώ вместо <σ>έ γ', ὦ («чтобы ты, о рассудок, делал...») Арнима.

[4] Очевидно, что интерпретация Посидония пристрастна и имела целью представить Клеанфа сторонником и, более того, родоначальником той дуалистической психологии, которую ввели и пропагандировали Панэтий и Посидоний. На самом деле у Клеанфа беседу ведут не два самостоятельных *начала*, или две *части* души, но две *способности единого* ведущего начала (см. фрг. 142–143). Тем самым, психология Клеанфа ничуть не выходит за рамки принципиального и нормативного школьного монизма: Ранняя Стоя представляла себе страсти как дисфункцию рационального начала, но не как нечто данное от природы и самостоятельное по отношению к разуму. Ср. SVF III 390 и фрг. 571.

571. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VIII, 1 p. 484, 1 De Lacy (Посидоний фрг. 32 Edelstein-Kidd). Посидоний, самый знающий из стоиков... в сочинении «О страстях» показывает, что в нас заключены три способности — вожделеющая, пылкая и разумная (ἐπιθυμητική τε καὶ θυμοειδὴς καὶ λογιστική). Такого же мнения, как разъяснял Посидоний, придерживался и Клеанф[1].

[1] Нет никаких оснований считать эту версию Посидония аутентичным мнением Клеанфа.

572. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 p. 208, 33 De Lacy [=] 210. Не только Хрисипп, но Клеанф и Зенон с готовностью подтверждают, [что страсти возникают в сердце].

573. Стобей. Антология 6, 3, I p. 281, 1 H.

Кто хочет совершить бесчестное, но сдерживается,
Тот непременно совершит, лишь только час представится.

574. Секст Эмпирик. Против ученых XI 74. Но Клеанф утверждает, что наслаждение несообразно с природой и не имеет никакой ценности в разумной жизни (ἐν τῷ βίῳ), подобно тому, как женские прикрасы не существуют от природы[1].

[1] Т. е. наслаждение является «непредпочитаемым» постольку, поскольку не является *целью* живой природы (ее цель — удовлетворение потребностей и самосохранение), и тем более не должно быть целью природы *разумной*.

575. Стобей. Антология 108, 59, II p. 972, 10 H. Клеанф говорил, что скорбь — это расслабление (παράλυσις)[1] души.

[1] Определение Клеанфа несколько отличается от Зенонова (см. фрг. 209–212). Ср. *Платон.* Кратил 419 с.

3.6. Нравственно-прекрасное и надлежащее

576. Цицерон. Тускуланские беседы. III 76. Есть и такие, которые считают, что единственная обязанность утешителя — сказать: «Это вовсе не зло» (так, например, считал Клеанф)[1].

[1] Ср. фрг. 185; 362; SVF III 35; 181.

577. Цицерон. Тускуланские беседы III 77. А Клеанф ведь утешает и мудреца, который не нуждается в утешении. И если бы ты стал убеждать скорбящего, что не является злом то, что не постыдно, то освободил бы его не от скорби, а от неразумия. Но поучать нужно сообразно обстоятельствам; к тому же, мне кажется, Клеанф недостаточно здесь рассудил, так как сам допускал, что скорбь иной раз может возникнуть из того, что является крайним злом.

578. Сенека. О благодеяниях VI 12, 2. Тот, кто весь обращен на себя и приносит нам пользу лишь постольку, поскольку по-иному не может быть полезен себе... кто пасет своих пленников, чтобы получше их продать... тот, на мой взгляд, удален от меня настолько же, насколько, по мнению Клеанфа, благодеяние от торговли[1].

Там же II 31, 2. Тот, кто совершает благодеяние, вовсе не желает получить что-либо взамен, а иначе это было бы не благодеяние, но торговая сделка.

---

[1] Мудрец не может исходить из соображений внешней и грубой утилитарности.

579. Сенека. О благодеяниях VI 10, 2. Голое желание (voluntas nuda) благодеяния не производит; но то, что не оказалось бы благодеянием, если бы самому лучшему и полному желанию не содействовал благоприятный случай, равно не является им, если случаю не предшествовало желание... Ведь не потому тебе следует оказать мне благодеяние, чтобы я тебе за это был обязан, но по твердому намерению (ex destinato) следует приносить пользу. Клеанф прибегает к следующему примеру: «Чтобы,— говорит он,— отыскать и вызвать Платона из Академии, я послал двух мальчиков. Один осмотрел весь портик, обежал и другие места, где надеялся его застать, и вернулся домой сколь усталый, столь и удрученный; а другой приткнулся к первому же попавшемуся шарлатану, и пока гуляки праздно толпились вокруг шутов и забавлялись, неожиданно встретил проходившего мимо Платона, которого и не думал искать. И хвалить,— говорит он,— мы будем того юношу, кото-

рый, насколько было в его силах, выполнил приказание, а бездельника, которому повезло, поругаем»[1].

[1] Видимо, типический школьный пример, иллюстрирующий проблему внутренней мотивации и вменимости: вменяется не конкретный поступок, а неисполнение должного.

580. Сенека. О благодеяниях V 14, 1. Клеанф выступает более сурово: «Если даже,— говорит он,— полученное не является благодеянием, то все равно оказывается неблагодарным тот, кто и не собирался платить тем же, даже если и получил бы [по просьбе]. Так обстоит дело и с разбойником, даже если он еще не обагрил руку: ведь он уже вооружен для убийства и преисполнен желания грабить и губить. Злонравие лишь осуществляется и обнаруживается делом, но не с него начинается. Святотатца наказывают, хоть никто не в силах дотянуться до богов».

581. Стобей. Антология 28, 17, I р. 621, 3 Н. Клеанф говорил, что клятва становится истинной или ложной в тот же самый момент, как принесена. Ведь если некто клянется с намерением выполнить обещанное, это истинная клятва, а если возымеет желание не исполнить, то ложная[1].

[1] В стоической логике всякое высказывание обязательно бывает либо истинным, либо ложным. Клятва (как и вопрос, повеление, молитва и т.п.) не является высказыванием в строгом смысле; поэтому параллель с логикой здесь чисто внешняя (ср. SVF II 197). Пассаж имеет моральное содержание: иллюстрирует механизм внутренней мотивации и соответствие решения внутреннему моральному закону (совести).

582. Сенека. Письма к Луцилию 94, 4. Клеанф считает полезной и ту часть философии, которая дает каждому свои предписания, не образовывает человека в целом, но мужу советует, как жить с женой, отцу – как обучать детей, господину – как управлять рабами. Вместе с тем, Клеанф считает ее бессильной, если она исходит не из целого и не познала самые принципы и основоположения философии[1].

[1] Речь идет о паренетике – практической части этики, а не философии вообще. Разделение этики на теоретическую и практическую не было оформлено «догматически» (т. е. в виде общешкольных учебных «топов»), но реально принималось в расчет всеми стоиками. Зенон признавал важность паренетики, Аристон совершенно отрицал ее. См. фрг. 233 сл.; 356; 359.

583. Стобей. Антология 6, 4, I р. 261, 5 Н. [сатирическая эпиграмма, приписываемая Клеанфу]

Откуда все ж идет прелюбодеев род?
От жеребца, без меры похотливого.

584 = 254. Феофил Антиохийский. К Автолику III 5 [=] SVF III 750. А как тебе показались мнения Зенона или Диогена и Клеанфа, которыми наполнены их книги и которые учат людоедству – чтобы отцов варили и съедали их собственные дети и, если кто-нибудь не захочет и пренебрежет хотя бы частицей этой нечистой пищи, чтобы съедали его самого?

585. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 199–200 [=] 249; SVF III 745. У нас мужеложество считается делом постыдным и, более того, противозаконным, а у германцев, как говорят, это не постыдно... И что удивительного, если и последователи кинической философии, и сторонники Зенона Китийского, и Клеанфа, и Хрисиппа считают это [однополую любовь] безразличным?

586. Стобей. Антология 42, 2, I р. 760, 7 Н [стихи, приписываемые Клеанфу]

Зловредней клеветы нет ничего.
Тихонько обманув доверчивого, она
Сплетает ненависть к невинному.

3.7. Государство

587. Стобей. Эклоги II 7, 111, р. 103, 12 W. И Клеанф вполне разумно рассуждал о том, что государство есть нечто достойное, задавая при этом следующий вопрос: если государство – это установление для совместной жизни, к которому прибе-

гают, чтобы воздавать и получать по справедливости, то разве государство — не что-то благородное? Но государство — именно такое обиталище. Стало быть, оно благородно[1].

[1] Ср. фрг. 271; SVF III 328; *Диоген Лаэртий* VII 121 = SVF III 697.

588. Сенека. О безмятежности души 1, 7 [=] 28; SVF III 695. Решительно и определенно следую Зенону, Клеанфу и Хрисиппу: ни один из них не оставил без внимания государственные дела, хотя ни один и не занимался ими непосредственно.

3.8. Разное

589. Диоген Лаэртий VII 14 [=] 4. Порой Зенон брал с окружавших медную мелочь, чтобы они не докучали ему хотя бы из скупости,— так говорит Клеанф в книге «О деньгах»[1].

[1] См. фрг. 481 [56]. Отсутствует в списке Диогена Лаэртия.

590. Филодем. О философах (Vol. Herc. VIII col. 13, 18). И Клеанф в своей книге «Об одежде»[1] упоминает его как сочинение Диогена и хвалит за то, что в нем изложены не только общие предписания, но каждое из них еще разбирается в подробностях[2].

[1] Περὶ στολῆς (фрг. 481 [54]); отсутствует в списке Диогена Лаэртия. Следуем тексту *Крёнерта* (Kolotes und Menedemos, S. 60–61), который принимает *Феста* (II p. 154). *Арним* (SVF I p. 132) читает περὶ ἐπιστήμης соответственно фрг. 481 [37].

[2] Речь идет о «Государстве» Диогена Синопского, послужившего образцом для ранних работ Зенона.

591. Афиней XI 467 D. Философ Клеанф в сочинении «О перемене»[1] говорит, что Фериклов и Дениадов килики были названы так по имени их создателей[2].

Там же 471 B. А Клеанф в сочинении «О перемене» говорит: «Поэтому изобретения и все тому подобное сохраняются еще и сейчас — как, например, Фериклов и Дениадов [кили-

ки][2], или [килик] Ификрата[3]. Все это и раньше указывало на их создателей, да и сейчас указывает. И если бы этого не было, то имя слегка переменилось бы. Но в таких вещах, как говорится, не пристало доверяться первому встречному».

[1] Фрг. 481 [55] – отсутствует в списке Диогена Лаэртия. Сочинение, вероятно, трактовало вопросы соответствия знака и обозначаемого в широком смысле, а в специальном – вопросы риторического плана. Ср. *Квинтилиан.* Наставление оратору VIII 6, 37: μετάληψις = transumptio. Не вполне исключена, впрочем, и чисто логическая проблематика – ср. SVF II 253.

[2] Ферикл – коринфский гончарных дел мастер, современник Аристофана. Дениад из других источников не известен.

[3] Диодор Сицилийский (XV 44) упоминает килик Ификрата (афинский полководец, 419–353) – вероятно, как удобный походный сосуд. Возможно, что так же назывался вид солдатской обуви.

3.9. Сомнительное

[592–596: *Спор Гомера и Гесиода р. 4, 18 Nietsch; Порфирий. Жизнь Пифагора 1–2; Псевдо-Плутарх. О названиях рек 5, 3; 5, 4; 17, 4.* Тексты и мнения, несомненно, не принадлежат Клеанфу; фигурировать может либо некий неизвестный Клеанф, либо имя «Клеанф», появившееся в результате искажения рукописной традиции (например, вместо «Неанф» – см. фрг. 545 прим. 1)]

С. ИЗРЕЧЕНИЯ

597. Диоген Лаэртий VII 169 [=] 463. Рассказывают еще, что Антигон, будучи его слушателем, все расспрашивал, почему он носит воду. Клеанф ответил: «Да разве я только воду ношу? Что же, разве я не копаю, разве не поливаю? И все это я делаю ради философии». Да и сам Зенон упражнял его в подобных вещах и приказывал платить обол в виде оброка.

Плутарх. О том, что не следует делать долгов 7, 830 с. Когда царь Антигон, насмотревшись на Клеанфа некоторое время в Афинах, спросил его: «Еще мелешь, Клеанф?» – тот

ответил: «Мелю, о царь, и делаю это, чтобы не отпасть от Зенона и его философии».

598. Диоген Лаэртий VII 171. Клеанф, предпочитая свою жизнь жизни богачей, говорил, что богачи играют в мяч на твердой и бесплодной земле, а он трудится, вскапывая ее.

599. Диоген Лаэртий VII 170. Он сдерживался, даже когда над ним подшучивали соученики, и не возражал, когда его прозвали ослом, говоря, что только ослу под силу снести Зенонову поклажу.

600. Диоген Лаэртий VII 171. А когда его обзывали трусом, он отвечал: «Зато я мало погрешаю».

601. Диоген Лаэртий VII 174. Когда кто-то попрекнул его старостью, он сказал: «Да ведь я готов умереть, но пока чувствую себя вполне здоровым, пока читаю и пишу, повременю».

602. Диоген Лаэртий VII 171. Частенько он сам себя бранил. Услыхав это, Аристон спросил его: «Кого это ты бранишь?», а Клеанф, усмехнувшись, ответил: «Старика, который дожил до седых волос, а ума не набрался».

603. Диоген Лаэртий VII 173. Когда поэт Сосифей, обратившись к нему, сказал в театре: «Кого Клеанфова дурь погоняет», Клеанф сохранил то же выражение лица. Народ, изумленный этим, стал ему рукоплескать, а Сосифея прогнал. Потом Сосифей извинялся за брань и Клеанф простил его, добавив, что если уж Дионис и Геракл не гневались на злословие поэтов, то ему и подавно не пристало обижаться[1].

---

[1] Ср. фрг. 471.

604. Стобей. Антология 7, 54, I p. 325, 3 H. Клеанф, когда на языке у него вскочил нарыв, не мог принимать пищу. Чтобы облегчить его страдания, врач предложил ему [подходящую] пищу, а Клеанф сказал: «Ты хочешь вернуть того, кто прошел уже бóльшую часть дороги, чтобы ему пришлось вновь идти по ней с самого начала?» И ушел из жизни.

605. Диоген Лаэртий VII 171. Когда кто-то сказал, что Аркесилай не совершает должного, Клеанф ответил: «Постой и не хули. Если даже он на словах и отвергает надлежащее, то на деле все равно исполняет». Аркесилай сказал: «Ко мне не подольстишься», на что Клеанф заметил: «Да я, право, и не льщу тебе, говоря, что ты утверждаешь одно, а делаешь другое».

606. Диоген Лаэртий VII 173. Он говорил, что с перипатетиками происходит то же, что с лирами: они прекрасно звучат, но себя не слышат.

607. Цицерон. Тускуланские беседы II 60 [=] 432. Дионисий Гераклеец, человек крайне легковесный, хоть и учился у Зенона мужеству, но болезнь его отучила. Когда у него заболели почки, он, рыдая, воскликнул, что все, что он до этого узнал о страдании, ложь. Когда Клеанф, его соученик, спросил, какая же причина такой перемены во мнении, Дионисий ответил: «Уж коли я, когда только начал заниматься философией, не мог выносить страдания, это достаточно показывало, что боль есть зло. Изведя столько лет на философию, я и теперь не могу выносить боли. Ясно, что боль — это зло». Тогда Клеанф, топнув ногой, продекламировал, как передают, стих из «Эпигонов»[1]:

Ты это слышишь ли, Амфиарай подземный? —

разумея под Амфиараем Зенона и скорбя, что Дионисий отошел от него.

[1] Несохранившаяся драма Софокла; на самом деле цитируется, вероятно, строка из несохранившейся драмы «Амфиарай».

608. Стобей. Эклоги II 2, 16 p. 23, 7 W. Когда у Клеанфа спросили, почему среди древних, хотя они мало занимались философией, выдающихся людей было больше, чем теперь, он ответил: «Да потому, что тогда упражнялись на деле, а теперь — на словах».

609. Диоген Лаэртий VII 172. Рассуждая с каким-то мальчиком, он спросил, чувствует ли он, а когда тот кивнул, Клеанф сказал: «Так почему же я не чувствую, что ты чувствуешь?»

610. Диоген Лаэртий VII 172. Когда кто-то спросил, какой совет следует дать сыну, Клеанф ответил: «Из «Электры»: *Тише, тише, легче ступай...*»[1]

[1] На самом деле цитируется *Еврипид.* Орест 140.

611. Диоген Лаэртий VII 172. Когда какой-то лаконец спросил его, хорошая ли вещь труд, Клеанф, развеселившись, ответил:

Вижу из слов я твоих, что твоя благородна порода

(Одиссея IV 611 пер. В.А.Жуковского)

То же: Мусоний Руф фрг. 1 р. 4, 5 Н. (Стобей. Эклоги II 31, 125 р. 243, 1 W.).

612. Стобей. Эклоги II 31, 63 р. 212, 19 W. Когда один друг, собираясь уходить, спросил, как он мог бы поменьше грешить, Клеанф ответил: «Если при каждом поступке будешь представлять, что я нахожусь перед тобой».

613. Диоген Лаэртий VII 172. Гекатон[1] в «Полезных изречениях» рассказывает, что когда красивый мальчик стал говорить: «Если слово “желудок” происходит от слова “жевать”, а слово “ляжка” – от слова “лягаться”»,– Клеанф сказал: «Погоди с этими штуками, мальчик. Похожие слова отнюдь не всегда обозначают похожие вещи».

[1] См. фрг. 1 прим. 7.

614. Плутарх. Алкивиад 6. Клеанф говорил, что тем, кто спрашивает, он овладевает через уши, а у соперников обнаруживает больные места, не касаясь их,– указывая на желудок, детородный член или горло.

615. Стобей. Антология 33, 8, I р. 679, 9 Н. Однажды, когда Клеанф молчал, кто-то спросил его: «Что ты молчишь? Ведь беседовать с друзьями так приятно». Клеанф ответил: «Да, приятно; но сколь приятнее, столь же и лучше самому уступить друзьям».

616. Диоген Лаэртий VII 174. Человеку, который в одиночестве болтал сам с собой, он сказал: «Не с глупцом говоришь».

617. Стобей. Антология 95, 28, II p. 778, 4 H. Когда у Клеанфа спросили, как можно стать богатым, он ответил: «Если будешь беден страстями».

618. Диоген Лаэртий VII 173 [=] 204. Говорят, что он вслед за Зеноном признавал, что нрав человека можно постичь по его виду. Тогда несколько молодых шутников привели к нему одного развратника, который загрубел в деревне, и стали расспрашивать, каков его нрав. Клеанф был в недоумении и велел было ему уходить, но тот, уходя, чихнул. «Понял,— сказал Клеанф,— да он неженка».

Ср. SVF II 10 a.

619. Эпиктет. Беседы IV 1, 173. Как говорил Клеанф, философы произносят вещи странные, но не неразумные.

Ср. фрг. 281.

6. СФЕР БОСПОРСКИЙ
(Σφαῖρος ὁ Βοσποριανός)

620. Диоген Лаэртий VII 177. Клеанфа слушал после Зенона и Сфер Боспорский[1], который, обретя достаточное совершенство в рассуждениях, отъехал в Александрию к Птолемею Филопатору. **[следует текст фрг. 625]** А книги он написал такие:

[1] «О мире» в 2 книгах (Περὶ κόσμου β΄),
[2] «Об элементах» (Περὶ στοιχείων),
[3] «О семени» (Περὶ σπέρματος),
[4] «О случае» (Περὶ τύχης),
[5] «О самом малом» (Περὶ ἐλαχίστων)[2],
[6] «Против атомов и образов» (Πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα)[3],
[7] «Об органах чувств» (Περὶ αἰσθητηρίων),
[8] «О Гераклите» в 5 книгах (Περὶ Ἡρακλείτου ε΄)[4],
[9] «Беседы» (Διατριβῶν)[5],
[10] «Об этическом настрое» (Περὶ τῆς ἠθικῆς διατάξεως)[6],
[11] «О надлежащем» (Περὶ καθήκοντος),
[12] «О влечении» (Περὶ ὁρμῆς),
[13] «О страстях» в 2 книгах (Περὶ παθῶν β΄),
[14] «О царской власти» (Περὶ βασιλείας),
[15] «О спартанском государственном устройстве» (Περὶ Λακωνικῆς πολιτείας)[7],
[16] «О Ликурге и Сократе» в 3 книгах (Περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους γ΄),
[17] «О законе» (Περὶ νόμου),
[18] «О прорицании» (Περὶ μαντικῆς)[8],
[19] «Любовные диалоги» (Διάλογοι ἐρωτικοί)[9],
[20] «Об эретрийских философах» (Περὶ τῶν Ἐρετριακῶν φιλοσόφων),
[21] «О подобном» (Περὶ ὁμοίων)[10],
[22] «Об определениях» (Περὶ ὅρων)[11],
[23] «О состоянии» (Περὶ ἕξεως)[12],
[24] «О противоречиях» в 3 книгах (Περὶ τῶν ἀντιλεγομένων γ΄),
[25] «Логика» [«О разуме»] (Περὶ λόγου),
[26] «О богатстве» (Περὶ πλούτου),
[27] «О мнении» (Περὶ δόξης)[13],

[28] «О смерти» (Περὶ θανάτου)[14],

[29] «Искусство рассуждения» в 2 книгах (Τέχνης διαλεκτικῆς β΄),

[30] «О предикатах» (Περὶ κατηγορημάτων)[15],

[31] «О двусмысленностях» (Περὶ ἀμφιβολιῶν)[16],

[32] «Письма» (Ἐπιστολαί).

---

[1] Βοσποριανός – т. е. из Боспорского царства (Сев. Причерноморье); ср. Βορυσθενίτης – т. е. с берегов Борисфена (= из Ольвии?) – фрг. 622; родился Сфер, вероятно, ок. 285 г.

[2] Сочинение с таким названием не зафиксировано больше ни у кого из ранних стоиков. Возможно, оно имело ту же антиатомистическую направленность, как и [6].

[3] Ср. фрг. 481 [6] и [51].

[4] Ср. фрг. 481 [3].

[5] Ср. фрг. 435 [8].

[6] Διάταξις – собственно, «расположение», «устроение»; в данном случае – моральный настрой как готовность следовать императивам целеполагания. Термин отсутствует в указателе Адлера.

[7] Видимо, в 3 книгах (см. фрг. 630).

[8] Первое в дохрисипповой Стое специальное сочинение о профетическом даре и искусстве прорицания; далее специальные работы у Хрисиппа (SVF II 1183 и др.), а также, видимо, у Диогена Вавилонского и Антипатра из Тарса (*Цицерон.* О прорицании II 35; 90). Термин μαντική (τέχνη) соответствует латинскому divinatio.

[9] См. фрг. 481 прим. 21.

[10] У Хрисиппа одноименное сочинение этического содержания (*Диоген Лаэртий* VII 199).

[11] Сфер имел репутацию признанного мастера дефиниций (см. фрг. 628).

[12] Сочинение, по всей видимости, этического характера (т.е. Περὶ ἕξεως ἠθικῆς), как, возможно, и одноименный трактат Хрисиппа (*Диоген Лаэртий* VII 202); поэтому название его может иметь тот же смысл, что и [10].

[13] Ср. фрг. 481 [27].

[14] Вероятно, первое (и, возможно, единственное) раннестоическое сочинение на эту тему.

[15] Ср.фрг. 481 [50].

[16] Ср. цикл сочинений Хрисиппа на схожую тему – SVF II 14.

621. Диоген Лаэртий VII 185. Когда Птолемей обратился к Клеанфу с просьбой или самому приехать или прислать кого, то поехал Сфер, а Хрисипп решил подождать.

622. Плутарх. Клеомен 2 [=] 40 а. Говорят, что и к философским рассуждениям Клеомен приобщился еще отроком — когда Сфер Борисфенит заехал в Лакедемон и с немалым тщанием вел беседы, окруженный юношами и эфебами. Но Сфер, который был одним из самых способных учеников Зенона Китийского, похоже, полюбил природное мужество Клеомена и воспламенил в нем честолюбие... Есть в учении стоиков что-то опасное и рискованное для великих и пылких натур, но если оно соединится с глубиной ума и мягкостью нрава, то очень много дает для собственного блага человека.

623. Плутарх. Клеомен 11. Клеомен занялся воспитанием юношей и так называемым «предводительством»[1], в чем ему очень много содействовал Сфер, и очень скоро гимнасии и сисситии приобрели подобающее устроение, и меньшинство по необходимости, а большинство охотно смирилось с этим простым лаконским образом жизни.

[1] Ἀγωγή — предвоенная подготовка. Ср. фрг. 481 [32].

624. Афиней VIII 354 Е. Забавно повел себя однажды и Сфер (он учился вместе с Хрисиппом у Клеанфа, а потом перебрался в Александрию по приглашению Птолемея): когда на пиру были поданы птицы из воска, он протянул было руку, но царь удержал его — ибо он дал «согласие» на ложное [впечатление]. Однако Сфер ловко отговорился, заявив, что он признает вовсе не то, что перед ним и впрямь настоящие птицы, а лишь вероятность того, что они настоящие. Но постигающее представление отлично от вероятности (τὸ εὔλογον)[1], ибо оно безошибочно, а вероятность может оказаться и не тем.

[1] См. фрг. 54; 59 прим. 5; 60 прим. 2; 230 прим. 1–2.

625. Диоген Лаэртий VII 177. Сфер уехал в Александрию к Птолемею Филопатору. Однажды зашла речь о том, подвластен ли мудрец мнениям, и Сфер заявил, что у него мнений не

бывает. Царь, желая опровергнуть его, велел подать гранаты из воска. Сфер обманулся, и царь воскликнул, что он дал согласие на ложное впечатление, но Сфер ловко ответил, сказав, что признал вовсе не то, что это настоящие гранаты, но лишь вероятность того, что они настоящие. А ведь постигающее впечатление отличается от вероятности.

Мнесистрату[1] же, который обвинял его в том, будто он говорит, что Птолемей – не царь, Сфер ответил: «Если Птолемей именно таков, то он царь»[2].

---

[1] Ближе не известен.

[2] Т. е. он мудрец, а потому и царь.

626. Диоген Лаэртий VII 159. Приверженцы Сфера говорят, что семя выделяется из всех частей тела и, таким образом, способно породить все части тела. Женское семя они считают бесплодным, потому что оно лишено напряжения, слабо и водянисто (как утверждает Сфер)[1].

---

[1] Ср. фрг. 128–129; SVF II 738 сл.

627. Аэтий IV 15, 1 (DDG p. 405). Стоик Сфер утверждал, что темнота видима, потому что само зрение проливает в нее некое сияние[1].

---

[1] В другом месте (IV 15, 2 = SVF II 869) это мнение излагается как общестоическое (ср. SVF II 866; 868); возможно, Сфер впервые отчетливо сформулировал его. Единый механизм чувственного восприятия применительно к зрению описывается так. Из «ведущего начала» в орган зрения поступает т.н. «зрительная пневма»; эта последняя затем исходит из глаз в виде конусообразных лучей, которые «ощупывают» окружающее пространство и как бы освещают его, благодаря чему можно «видеть» темноту. Схожее описание (видимо, заимствованное у стоиков) приводил впоследствии Августин (О количестве души 43 сл.; О музыке VI 10).

628. Цицерон. Тускуланские беседы IV 53 [=] SVF III 285. Мужество есть «расположение души в повиновении высшему закону при перенесении невзгод», или «устойчивое сохранение суждения для перенесения и отвращения тех вещей, ко-

торые представляются ужасными», или «знание вещей страшных, нестрашных и просто безразличных, сохраняющее устойчивое суждение об этих вещах», или короче, как определяет Хрисипп... — ибо вышеперечисленные определения принадлежат Сферу, человеку особенно искусному в определениях, как считают стоики. Все эти определения похожи друг на друга и только в разной степени выражают общее понятие.

629. Плутарх. Ликург 5. Столько, говорит Аристотель[1], было назначено старейшин, но из тех тридцати, что поначалу были при Ликурге, двое, убоявшись, отошли от дел. Напротив, Сфер утверждает, что участников совещаний Ликурга с самого начала было двадцать восемь.

[1] Видимо, в несохранившемся «Спартанском государственном устройстве».

630. Афиней IV 141 С. Сфер в 3-й книге «Спартанского государственного устройства» пишет: «Фидиты[1] устраивают для них и пиршества. Многие порой приносили на них пойманную дичь, а богатые — еще и хлеб и те плоды, которые в это время давала земля,— сколько нужно было для совместной трапезы; они считали, что излишне приносить и готовить больше, чем нужно и чем можно употребить за один раз».

[1] Распорядители общественных трапез в Спарте. Ср. фрг. 454.

[7. НЕИЗВЕСТНЫЕ РАННИЕ СТОИКИ]

631. Диоген Лаэртий VII 54 (Посидоний фрг. 42 Edelstein–Kidd). А некоторые другие из самых ранних стоиков оставляют критерием верный разум (как говорит Посидоний в книге «О критерии»).

—— КОНЕЦ ПЕРВОГО ТОМА ——

СПРАВОЧНЫЕ ТАБЛИЦЫ

I

ТАБЛИЦА СООТВЕТСТВИЯ
SVF I — Festa I–II[1] — Hülser[2]

SVF I	Festa I	Hülser	SVF I	Festa I	Hülser
1		99.118. 417	41		189
2		99. 118. 417	42*		
3		132	43		127 a
4		108	44		127
5		107. 117	45	III 1	1. 252
6		100. 102	46	III 3	1
7*			47	III 2	252
8*		.	48	III 10	95
9		101	49	III 7	206
10		111	50	III 6	40. 84
11		110	51	III 11	79
12		114	52	III 9	94
13		112. 113.	53	III 9	256
		252. 253	54	III 9	339. 373. 375 a.
14–21*					376. 377. 689
22		108	55	III 16	253. 256
23–26*			56		114
27		123	57*		
28		126	58	III 13	259
29–32*			59	III 16	273. 333. 337.
33		232			341. 352
34		254	60	III 21	255. 256
35		248 a	61	III 15	255. 256
36		122	62	III 14	255. 256
37		187	63	III 21	256. 287. 288
38*			64	III 36	260
39		131	65	III 39	315. 316. 317
40 a		147	66	III 21	369. 370

[1] Указывается римский номер раздела и арабский номер фрагмента (для тома I), латинская буква (автор), римский номер раздела, параграф (если он есть) и арабский номер фрагмента (для тома II).

[2] Нумерация Хюльзера приводится *в упрощенном и сокращенном виде* – без указания степени соответствия фрагментов в издании Хюльзера фрагментам SVF.

Звездочка означает, что для данных фрагментов SVF нет соответствия ни в одном из двух других собраний.

SVF I	Festa I	Hülser	SVF I	Festa I	Hülser
67	III 8.	369. 370	109	VIII 26	
	III 22		110	VIII 12	
68	III 8.	33. 89. 256.	111	VIII 12	
	III 22	370. 385	112	VIII 12	
69	III 8.	256. 370	113	VIII 12	
	III 22		114	VIII 12	
70		457	115	VIII 14	
71	III 23	116	116	VIII 16	
72		410	117	VIII 21	
73	III 37.	344. 346. 371.	118	XI 4	
	XIV 1	383. 394. 396	119	VIII 19	
74	III 25	476. 487	120	VIII 18	
75	III 4	35. 36. 37. 38	121	XI 6	
76		252	122	VIII 20	
77	XIII 1	243. 244	123	IV–V 10	
78	XV 1	40	124	IV–V 10	
79	XIII 2		125*		
80	XIII 2		126	IV–V 8	
81	XIII 3	602. 603	127	IV–V 8	
82	XIV 2	602. 603	128	IV–V 13	
83	XIV 3		129	IV–V 14	
84	XIV 4		130	IV–V 3	
85	VIII 4	744	131*		
86	VIII 7	743	132	IV–V 1	
87	VIII 7	741. 742	133	IV–V 16	
88	VIII 10		134	IV–V 6	
89	VIII 5	762	135	IV–V 6	421
90	VIII 6	736	136	IV–V 4	425. 426. 427
91	VIII 9		137	IV–V 4	425. 426. 427
92	VIII 8		138	IV–V 4	424
93	VIII 15	807. 808	139	IV–V 9	
94	VIII 2	729	140	IV–V 7	
95	VIII 2	723	141		423
96	VIII 2	730	142	IV–V 19	
97	VIII 3		143	IV–V 19	433. 438
98	VIII 23	327 a	144		434
99	VIII 13		145	IV–V 5	
100	XI 3		146	II 26.	
101	VIII 24			IV–V 18	
102	VIII 25		147	IV–V 18	
103	XI 2	679	148	IV–V 22	450
104	XI 2		149	IV–V 15	492
105	XI 2		150	IV–V 23	441
106	VIII 22		151	IV–V 17	
107–108*			152	XIX 1	

SVF I	Festa I	Hülser
153	XIX 2	
154	XIX 2	
155	XIX 3	
156	XIX 3	
157	XIX 4	
158	XIX 8	
159	XIX 7	
160	XVIII 2	
161	XIX 5	
162	XVIII 1	
163	XIX 8	
164*		
165	XIX 9	
166		655
167	XI 1	
168	XI 5	
169	XI 1	
170	XI 8	
171	VIII 17	421
172	VIII 17	
173		462
174	IV–V 12	463
175		998 a
176	IV–V 11	1001
177–178*		
179	IV–V 26. 30	794 a
180	IV–V 31	
181	IV–V 31	
182*		
183	IV–V 33	
184	IV–V 33	
185	IV–V 32	
186	IV–V 34	
187	IV–V 35	
188	IV–V 36	
189	IV–V 36	
190	IV–V 39	
191	IV–V 38	
192	IV–V 40. 41	
193	IV–V 40. 41	
194	IV–V 40. 41	

SVF I	Festa I	Hülser
195	XVII 3	
196	XVII 4	
197–199*		
200	XVII 2	139
201	XVII 2	
202	XVII 1	
203	XVII 7	
204	XVII 8	
205	VI 1	
206	VI 2. 3	
207	VI 4	
208	VI 1	
209	VI 5	
210	VI 6	
211	VI 7	
212	VI 8	
213	VI 9	
214	VI 9	
215	VI 10	
216	II 3	
217	II 3	
218	II 8	
219	II 9. X 2	
220	II 10	
221	II 10	
222	II 12	
223	II 11	
223 a	XVII 5	
224	XVII 6	889. 891
225	XVII 6	
226	II 13	
227	II 13	
228	II 14	
229	VII 6	
230	VII 1	116
231	VII 2	
232	VII 3	
233	XII 4	
234	XVII 9	
235	X 1	117
236	XII 1	
237*		
238	XII 4	
239	VII 4	
240	VII 5	

SVF I	Festa I	Hülser
241	VII 7	
242	VII 8	
243	VII 9	
244	II 30	
245	XII 2	
246	XII 3	
247*		
248	II 17	
249	II 15	
250	II 15	
251	II 15	
252	II 15	
253	II 16	
254	II 16	245
255	II 16	
256	II 16	
257	II 22	
258		10
259	II 2	417
260	II 1	40
261*		
262	II 19	
263	II 18	
264	II 23	
265	II 23	
266	II 24	
267	II 25	
268	II 27	
269	II 21	
270	II 29	
271*		
272	XVI 1	
273	I 1	
274	IX 1	608
275	IX 2	619
276	XI 7	
277		99
278		107
279		107
280–287*		
288		102. 122
289–300*		
301		130
302		207
303–307*		

SVF I	Festa I	Hülser
308		116
309–321*		
322		417
323		116
324–326*		
327		116
328		116
329–332*		

SVF I	Festa II	Hülser
333	A^1 I 1. 2	139. 157
334	A^1 I 5	
335		131
336	A^1 I 6	
337	A^1 I 7	
338	A^1 I 4	142
339	A^1 I 6	154
340	A^1 I 3	207
341	A^1 I 7	143
342	A^1 I 8	137
343	A^1 V 1	140
344	A^1 V 1	141
345	A^1 V 9	
346	A^1 V 10	139
347		139
348*		
349	A^1 IV 1	
350	A^1 IV 1	
351	A^1 II 3. IV 10	211
352		208
353	A^1 II 1	
354		138
355*		
356		209
357		210
358*		
359	A^1 II 2	
360	A^1 II 3	
361	A^1 II 4	
362	A^1 II 3. V 7	
363–367*		
368	A^1 II 5	
369	A^1 II 5	

SVF I	Festa II	Hülser	SVF I	Festa II	Hülser
370	A¹ II 6		426		131
371	A¹ II 7		427–428*		
372	A¹ II 8		429		131
373–374*			430	C 4	
375	A¹ II 10		431–433*		
376*			434	C 5	
377	A¹ II 9		435	D I 1. 5.	130
378–379*			436	D I 1	133
380	A¹ V 2		437	D I 1	131
381	A¹ V 3		438	D I 1	
382	A¹ I 6		439	D I 2	132
383	A¹ IV 2		440	D I 2	
384	A¹ IV 3		441	D I 3	
385	A¹ IV 4		442*		
386	A¹ IV 5	215	443	D I 4	
387	A¹ IV 6		444	D I 4	
388	A¹ IV 7		445	D I 4	
389	A¹ IV 8		446	D I 6	
390	A¹ IV 9		447	D I 6	
391	A¹ IV 10	212	448	D II 1	
392	A¹ IV 11	213	449	D I 3	
393	A¹ IV 12	214	450	D VI 1	889
394	A¹ IV 13		451	D III 2	135
395	A¹ IV 14		452	D III 1	134
396	A¹ IV 15		453	D III 3	
397	A¹ IV 16		454	D V 1	
398	A¹ V 4		455	D V 2	
399	A¹ IV 17		456	D VI 2	608
400	A¹ V 5		457	D VI 3	
401	A¹ V 6		458	D IV 1	102
402	A¹ IV 18		459*		
403	A¹ IV 19		460	D I 7	
404	A² 1	723	461	D I 8	139
405	A² 2	434	462		136
406	A² 3		463		150
407	A² 4		464		151
408		143	465–473*		
409	B 1	144. 190	474		150
410		131	475		122
411	B 2.3.4.5	144. 387	476*		
412–421*			477		131
422	C 1		478*		
423	C 2		479		120
424*			480*		
425	C 3	145	481		192
			482	E II § 1.1	

SVF I	Festa II	Hülser	SVF I	Festa II	Hülser
483	E II § 1.2	95	526	E IV § 6.1	673
484	E II § 1.3	257. 259. 260. 261	527	E I 3	
485	E III § 3.2	647	528	E IV § 5.1	
486	E III § 3.3	609. 610	529	E IV § 5.2	
487	E III § 3.4	609. 610	530	E V § 6.2	
488		763	531–534*		
489		473. 826. 993	535	E IV § 6.2	616
490	E III § 2.3	392. 394	536	E IV § 5.3	
491	E III § 2.2	50	537	E I 1	
492	E III § 2.1	45. 252	538	E I 14	
493	E IV § 1.1	744	539	E IV § 5.4	
494		308 a	540	E IV § 5.5	656
495	E IV § 3.1		541	E IV § 5.6	657
496*			542	E IV § 5.7	657
497	E IV § 3.2		543	E IV § 5.8	
498	E IV § 4.8		544	E IV § 10.6	
499	E IV § 3.3		545*		
500	E IV § 7.1		546	E IV § 5.9	658
501	E IV § 4.2–3		547	E IV § 5.10	
502	E IV § 5.11		548	E IV § 3.8	
503*			549	E V § 6.3	618
504	E IV § 4.5		550		462
505	E IV § 4.4		551	E IV § 10.4	794 a
506	E IV § 4.6		552	E V § 6.1	
507	E IV § 4.6		553	E V § 6.5	
508	E IV § 4.7		554	E V § 3.2	
509*			555	E V § 3.1	
510	E IV § 4.10		556	E I 15	
511	E IV § 4.2		557	E I 4	
512*			558	E V § 6.4	
513	E IV § 10.3		559	E I 2	
514	E IV § 5.12		560	E I 5	
515	E V § 10.5		561	E I 6	
516	E I 13		562*		
517	E I 12		563	E IV § 4.1	
518	E IV § 3.7	426. 427	564	E V § 4.1	
519	E IV § 3.5	423	565	E V § 4.2	
520	E IV § 3.4		566	E V § 4.3	
521*			567	E V § 4.4	
522	E IV § 3.6	421	568	E V § 4.5	
523*			569	E V § 4.5	
524	E I 11		570	E I 7	
525		443	571	E V § 1.1	
			572*		

SVF I	Festa II	Hülser	SVF I	Festa II	Hülser
573	E I 8		599		150
574	E V § 6.3		600–607*		
575	E I 16		608		216
576	E V § 9.1		609		150
577	E V § 9.2		610–612*		
578	E V § 5.3		613		150
579	E V § 5.2		614–619*		
580	E V § 5.1		620	F 1.7	146. 193. 381
581	E V § 2.2	905	621	F 2	154
582	E V § 2.1		622	F 3	147
583	E I 9		623	F 4	
584–585*			624	F 5	148. 380
586	E I 10		625	F 6	146. 381
587	E V § 8.2	636 a	626	F 8	
588	E V § 8.1		627	F 9	
589*			628	F 10	147 a. 312
590*			629	F 11	
591	E III § 1.1	645. 646	630	F 12	
592–598*			631		255

II

ТАБЛИЦЫ СООТВЕТСТВИЯ НАЗВАНИЙ ПРОИЗВЕДЕНИЙ И СОХРАНИВШИХСЯ ФРАГМЕНТОВ[1]

1. ЗЕНОН

НАЗВАНИЕ	ФРАГМЕНТЫ SVF [2]
[1] «Государство» (Πολιτεία)	[146. 216. 218–221. 223. 226–228. 249–251. 253–256] **222. 248. 252. 259–270** [II 29–33. 166. 168. 170. 187.195] [III 567. 611. 613. 615. 618–623. 700. 729]
[2] «О жизни согласно природе» (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου) [3]	[123–124. 129–130. 132–140. 142–143. 146–150. 151. 174. 176. 179–181. 183–194] [II 761. 766–770. 837–839] [III 3. 16. 39. 70. 124–130. 182. 188]
[3] «О влечении, или о природе человека» (Περὶ ὁρμῆς ἢ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως)	**179**
[4] «О страстях» (Περὶ παθῶν)	[205–210] **211** [212–215]
[5] «О надлежащем» (Περὶ τοῦ καθήκοντος)	**230** [231–232. 239–243]
[6] «О законе» (Περὶ νόμου)	[160. 162]
[7] «Об эллинском воспитании» (Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας)	[233. 238. 236. 246]

---

[1] Полные таблицы соответствия (в которых фигурируют *все* сочинения) даются только для сочинений Зенона и Клеанфа; в остальных таблицах учтены лишь сочинения с сохранившимися фрагментами.

[2] Выделенные цифры обозначают фрагменты SVF I, атрибутированные самим *Арнимом;* цифры в квадратных скобках — фрагменты SVF I–III, добавленные в собрании *Фесты* (при фрагментах SVF I номер тома не ставится).

[3] *Феста* объединяет фрагменты, относимые им к [2] и [3], в один тематический раздел. Поэтому добавления для [2] равно относятся и к [3].

[8] «О зрении» (Περὶ ὄψεως)	
[9] «О мироздании» (Περὶ τοῦ ὅλου) [1]	[85–96. 98–99] **97** [101] **102** [106. 109–116] **117. 119** [120. 122. 171–172 [II 300. 522–524. 526–528. 531]
[10] «О знаках» (Περὶ σημείων)	
[11] «Пифагорейские вопросы» (Πυθαγορικά)	
[12] «Общие вопросы» (Καθολικά)	
[13] «О выражениях» (Περὶ λέξεων)	[77. 79–81. 304]
[14] «Гомеровские вопросы» в 5 книгах (Προβλημάτων Ὁμηρικῶν ε´)	**274–275**
[15] «О чтении поэзии» (Περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως)	[219. 235]
[16] «Искусство» (Τέχνη)	[73. 82–84]
[17] «Решения» (Λύσεις)	
[18] «Опровержения» в 2 книгах (Ἔλεγχοι, β´)	[78]
[19] «Этические воспоминания о Кратете» (Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά)	**273**

не включены в список Диогена Лаэртия:

[20] «Об учении» [*«Логика»*] (Περὶ λόγου)	**45–46** [47–55. 58–69. 71. 73–75] [II 44. 51–53. 61. 65. 69. 83–88. 90.

[1] *Феста* объединяет [9] и [21] в один тематический раздел с общими фрагментами.

	93–97.102–104. 124. 131–132.135–136. 138. 143. 146. 166. 168. 187. 195. 214. 850] [III 135. 143]
[21] *«О сущности»* (Περὶ οὐσίας)	**85**
[22] *«О природе»* (Περὶ φύσεως)	**176**
[23] *«Беседы»* (Διατριβαί)	[195–196. 200–204. 223–224. 234] **250** [III 200 a]
[24] *«Полезные изречения»* (Χρεῖαι)	**272**
[25] *«На Теогонию Гесиода»* (Εἰς Ἡσιόδου Θεογονίαν)	**100. 103–105** [118. 121] **167** [168–170] **276**

2. АРИСТОН [1]

[4] «Чтения» в 6 книгах (Σχολῶν ϛ´)	**351–354. 359–362. 368–372. 375. 377**
[7] «Записки об ошибках суждения» (Ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας)	**398**

не включены в список Диогена Лаэртия:

[16] *«Уподобления»* (Ὁμοιώματα)	**349–350. 383–397. 399. 402–403**

3. ПЕРСЕЙ

[2] «Спартанское государственное устройство» (Πολιτεία Λακωνική)	**454–455**

[1] Таблица составлена по материалам *Фесты*, поскольку сводная атрибуция фрагментов Аристона в SVF I не дается.

не включены в список Диогена Лаэртия:

[12] *«О богах»* (Περὶ θεῶν)	**448**
[13] *«Этические чтения»* (Ἠθικαὶ σχολαί)	[458]
[14] *«Застольные беседы»* (Συμποτικοὶ διάλογοι)	[451–453]

4. КЛЕАНФ

[1] «О времени» (Περὶ χρόνου)	[485–487. II 154]
[2] «О Зеноновом учении о природе» в 2 книгах (Περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας β´)	[495. 497. 499. 518–520. 522. 548]
[3] «Разыскания о Гераклите» в 4 книгах (Τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις δ´)	**519**
[4] «О чувственном восприятии» (Περὶ αἰσθήσεως)	**484**
[5] «Об искусстве» (Περὶ τέχνης)	**490**
[6] «Против Демокрита» (Πρὸς Δημόκριτον)	**493** (?)
[7] «Против Аристарха» (Πρὸς Ἀρίσταρχον)	**500** [II 558–560. 572. 582–583]
[8] «Против Герилла» (Πρὸς Ἥριλλον)	
[9] «О влечении» в 2 книгах (Περὶ ὁρμῆς β´)	[571]
[10] «Исследование о древностях» (Ἀρχαιολογία)	
[11] «О богах» (Περὶ θεῶν)	[502. 514. 528–529. 536. 539–542. 546–547] **543**

[12] «О гигантах» (Περὶ γιγάντων)	[II 739. III 20]
[13] «О свадьбе» (Περὶ ὑμεναίου)	
[14] «О поэте» (Περὶ τοῦ ποιητοῦ)	**526. 535. 549. 592 (?)**
[15] «О надлежащем» в 3 книгах (Περὶ τοῦ καθήκοντος γ´)	[581–582]
[16] «О благонамеренности» (Περὶ εὐβουλίας)	
[17] «О милости» (Περὶ χάριτος)	**578–580**
[18] «Увещание» (Προτρεπτικός)	**567 (?)**
[19] «О добродетелях» (Περὶ ἀρετῶν)	**564–569**
[20] «О природной одаренности» (Περὶ εὐφυΐας)	
[21] «О Горгиппе» (Περὶ Γοργίππου)	
[22] «О зависти» (Περὶ φθονερίας)	
[23] «О любовном влечении» (Περὶ ἔρωτος)	
[24] «О свободе» (Περὶ ἐλευθερίας)	
[25] «Любовное искусство» (Ἐρωτικὴ τέχνη)	**585 (?)**
[26] «О чести» (Περὶ τιμῆς)	
[27] «О славе» (Περὶ δόξης)	[254] **559–560 (?)** [585]
[28] «Политик» (Πολιτικός)	**587–588**
[29] «О совете» (Περὶ βουλῆς)	
[30] «О законах» (Περὶ νόμων)	
[31] «О судебном разбирательстве» (Περὶ τοῦ δικάζειν)	
[32] «О воспитании» (Περὶ ἀγωγῆς)	
[33] «Логика» [«О разуме»] в 3 книгах (Περὶ τοῦ λόγου γ´)	[482. 484. II 83]

[34] «О конечной цели» (Περὶ τέλους)	**552–556 (?)**
[35] «О прекрасном» (Περὶ καλῶν)	
[36] «О поступках» (Περὶ πράξεως)	
[37] «О знании» (Περὶ ἐπιστήμης)	
[38] «О царской власти» (Περὶ βασιλείας)	
[39] «О дружбе» (Περὶ φιλίας)	
[40] «О возлиянии» (Περὶ συμποσίου)	
[41] «О том, что у мужчины и женщины одна добродетель» (Περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός)	
[42] «О мудрствовании мудрого» (Περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν)	
[43] «О полезных советах» (Περὶ χρειῶν)	
[44] «Беседы» в 2 книгах (Διατριβῶν β′)	[576–577]
[45] «О наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς)	**530. 552** [553] **558** [574]
[46] «О свойствах» (Περὶ ἰδίων)	
[47] «О неразрешимом» (Περὶ τῶν ἀπόρων)	
[48] «О диалектике» (Περὶ διαλεκτικῆς)	**488 (?)**
[49] «Об оборотах речи» (Περὶ τρόπων)	
[50] «О предикатах» (Περὶ κατηγορημάτων)	**488 (?)**

не включены в список Диогена Лаэртия:

[51] *«Об атомах»* (Περὶ τῶν ἀτόμων)	**493**
[52] *«Физические заметки»* (Ὑπομνήματα φυσικά)	[498. 501 = II 655. 504–508] **563**
[53] *«О Повелителе»* (Περὶ τοῦ Κυριεύοντος)	**489**
[54] *«О перемене»* (Περὶ μεταλήψεως)	**591**
[55] *«Об одежде»* (Περὶ στολῆς)	**590**
[56] *«О деньгах»* (Περὶ χαλκοῦ)	**589**
[57] *«Риторика»* (Τέχνη ῥητορική)	[490] **491–492** [II 288. 292]
[58] *Гимн к Зевсу*	**537**

5. СФЕР

[3] «О семени» (Περὶ σπέρματος)	**626**
[7] «Об органах чувств» (Περὶ αἰσθητηρίων)	[627]
[15] «О спартанском государственном устройстве» (Περὶ Λακωνικῆς πολιτείας)	**629–630**
[22] «Об определениях» (Περὶ ὅρων)	**628**

Сочинения ***Герилла Карфагенского*** и ***Дионисия Гераклейского*** практически не атрибутируются.

III

ТЕМАТИКА СОЧИНЕНИЙ [1]

	ЛОГИКА	ФИЗИКА	ЭТИКА
Зенон	12 (?), 13, 15–18, 20	2*–3*,8–9, 11*, 12 (?), 14 (?), 21–22, 25	1, 2*–3*,4–7, 11*, 12 (?), 19, 23–24
Аристон	7, 11–13, 14 (?), 16 (?)		1–6 (?), 8–10 (?), 16 (?), 25 (?)
Герилл	3		1–2, 4–5, 6–12 (?), 13
Дионисий			1–10
Персей		12	1–11, 13–14
Клеанф	1, 3*, 5,6*– 8*, 33, 37, 46–50, 53–54, 57	2, 3*, 6*–7*, 9, 10 (?), 11–12, 14 (?), 21 (?), 51–52, 58*	13, 15–20, 22–32, 34–36, 38–45, 55–56, 58*
Сфер	20,22, 24–25,29–31	1–8, 18, 23(?)	9–15, 17, 19, 21, 23 (?), 26–28, 32

[1] Таблица показывает распределение сочинений (обозначены принятыми номерами) по трем важнейшим тематическим разделам – логике, физике и этике. Сочинения многосюжетные или универсальные обозначены звездочкой; сочинения, тематика которых практически не поддается уточнению – знаком вопроса.

ИЗДАНИЯ
«ГРЕКО-ЛАТИНСКОГО КАБИНЕТА»®
Ю. А. ШИЧАЛИНА

1. **Вейсман А.Д.** Греческо-русский словарь. (Репринт издания 1899 г.) 1991. 688 с.
2. **Адо П.** Плотин, или Простота взгляда. 1991. 144 с.
3. **Яки С.** Спаситель науки. 1992. 320 с.
4. Журнал **«Греко-латинский кабинет»**, вып. 1. 1992. 80 с.
5. **Кун Н.А.** Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. 1992. 272 с.
6. **Кацман Н.Л., Ульянова И.Л.** Учебник латинского языка для лицеев и гимназий (часть 1). 1993. 128 с.
7. **Козаржевский А.Ч.** Учебник древнегреческого языка. 1993. 288 с.
8. **Бонавентура.** Путеводитель души к Богу. (Латинский и русский тексты) 1993. 192 с.
9. **Кащеев В.И.** Эллинистический мир и Рим. 1993. 374 с.
10. Сборник докладов международной конференции «Средневековый тип рациональности и его античные предпосылки» (Москва, 1990). 1993. 96 с.
11. **Chitchaline I.** Separata. I1. Les deux rédactions du Phèdre de Platon. 1993. 12 с.
12. **Chitchaline I.** Separata. I2. L'imagination chez Proclus, Porphyre et Erigène. 1993. 12 с.
13. **Петрученко О.** Латинско-русский словарь. (Репринт издания 1914 г.) 1994. 816 с.
14. Orbis Romanus pictus. Римский мир в картинках. Начальная латинская хрестоматия. 1994. 144 с.
15. **Прокл.** Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. (Греческий и русский тексты) 1994. 224 с.
16. **Шварц А.Н.** Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. 1-я книга серии «Мемуары русской профессуры». 1994. 368 с.
17. **Гаспаров М.Л.** Занимательная Греция. 1995. 384 с. (Совместно с изд-вом «Новое литературное обозрение»)
18. **Плотин.** Сочинения. (Плотин в русских переводах) 1995. 672 с. (Совместно с изд-вом «Алетейя»)

19. Учебники платоновской философии. 1995. 160 с.
20. **Иоанн Скотт Эриугена.** Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. (Латинский и русский тексты) 1995. 352 с.
21. **Мессиан О.** Техника моего музыкального языка. 1995. 128 с.
22. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. Учебник для студ. вузов. 1995. 480 с.
23. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. Философия XV–XIX вв. Учебник для студ. вузов. 1996. 560 с.
24. Книга для чтения по древнегреческому языку. 1996. 144 с.
25. «Воспоминания министра народного просвещения графа Ив. Ив. Толстого». 2-я книга серии «Мемуары русской профессуры». 1997. 336 с.
26. **Йегер В.** «Пайдейя». 1997. 336 с.
27. Журнал **«Греко-латинский кабинет»**, вып. 2. 1997. 96 с.
28. **Гваньини А.** «Описание Московии». (Латинский и русский тексты) 1998. 176 с.
29. **Кащеев В. И.** Из истории межгосударственных отношений в эпоху эллинизма. 1997. 128 с.
30. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX–XX веков. 1998. 448 с.
31. Фрагменты ранних стоиков. Том I. Зенон и его ученики. 256 с.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

1. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. Философия XX века.
2. **Бл. Августин** «Против академиков». (Латинский и русский тексты)
3. **Козаржевский А.Ч.** Учебник древнегреческого языка. 2-е изд.
4. **Марру А.-И.** «Воспитание в античности» (Греция).
5. **Соколов Г.И.** «Ольвия и Херсонес: ионическое и дорическое искусство».

«Греко-латинский кабинет® Ю. А. Шичалина» (*ГЛК*) ведет педагогическую и издательскую деятельность с сентября 1990 года. *ГЛК* задуман и развивается как система образовательных институтов со всей необходимой инфраструктурой, обеспечивающей образовательный процесс на разных ступенях образования: от групп подготовки к школе и начального образования до высшей классической школы. В 1998 году при *ГЛК* работают следующие структуры.

Курсы древних языков (древнегреческого и латыни) работают с 1990 года. Основной курс рассчитан на четыре семестра: I — основы грамматики и синтаксиса; II — продолжение курса грамматики и синтаксиса, переход к оригинальным текстам; III — классическая проза (Ксенофонт, Исократ, Платон), закрепление навыков чтения связного текста; IV семестр — проза и стихи (возможно чтение авторов по выбору группы).

Закончившим курсы предоставляется право бесплатно посещать любые занятия по древним языкам, и для них — также бесплатно — организуются специальные курсы.

Запись на курсы: каждый сентябрь и январь.

Занятия: февраль—апрель, октябрь—декабрь.

Прогимназия работает с 1992 года. Занятия в прогимназии доступны для всех детей, желающих в дополнение к школьным предметам изучать латынь, геометрию Евклида, историю древнего мира, историю искусства. Единственный критерий набора в прогимназию — желание детей заниматься теми предметами, которые мы предлагаем. Занятия проводятся два раза в неделю. Принимаются дети 9—10 лет (перешедшие в последний класс начальной школы). Детям, успешно занимавшимся в прогимназии, предлагается продолжить образование в нашей гимназии.

Классическая гимназия при *Греко-латинском кабинете® Ю. А. Шичалина.* Гимназия открылась 1 сентября 1993 года в Спасской церкви Заиконоспасского монастыря, где размещалась Славяно-Греко-Латинская Академия. Мы стремимся возродить в Москве традиционный для России конца XIX — начала XX века тип учебного заведения консервативной ориентации, имеющего целью формирование целостной социально активной личности, подготовленной к получению высшего (университетского) образования по любой специальности и способной к активной деятельности на любом общественно полезном поприще.

Первый класс гимназии соответствует пятому классу средней школы. Обучение проводится в течение семи лет. Основу образования составляют три блока дисциплин: ***древние языки, математические науки, Закон Божий.*** Закон Божий читает православный священник по благословению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. Для поступления в прогимназию и обучения в гимназии нет конфессионального барьера, наша гимназия — светское учебное заведение. Но выбор в пользу нашей гимназии предполагает ответственное отношение родителей и детей к ее установкам и программе.

Занятия Законом Божиим включают знакомство с церковнославянским языком и дополняются занятиями **хоровым пением;** по благословению священника детский хор участвует в церковных службах.

Специальное внимание уделяется отечественной литературе и истории.

В программу входит **изучение новых языков:** обязательное — английского и французского, немецкого — по желанию учащегося.

Серьезное внимание уделяется воспитанию художественного вкуса учащихся: гимназисты занимаются рисованием, входящим в состав курса по истории искусства, пластикой и бальными танцами; начиная с прогимназии ведется серьезное музыкальное образование: дети знакомятся с историей музыки, поют по-латыни, по-французски, по-английски. В конце каждого семестра гимназисты ставят спектакли.

Программа предполагает регулярное посещение музеев Москвы и экскурсии по городу, практику в Государственном Эрмитаже в Санкт-Петербурге, поездки по историческим центрам России, Греции, Италии.

С 1997 года при гимназии работают **группы подготовки детей к школе.**

С сентября 1997 года
все структуры *ГЛК*
размещаются по адресу:

119435 Москва, Новодевичий проезд, д. 6а
Телефон для справок:
(095) 246-97-26

Издательство «Греко-латинский кабинет»® Ю.А.Шичалина
Лицензия ЛР № 040433 от 3 июня 1997 г.

Подписано в печать 20.03.98 г. Гарнитура Баскервилл.
Печать офсетная. Формат 60 × 90/16.
Тираж 3000 экз. Заказ 3525.

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»
121099 Москва, Шубинский пер., 6